

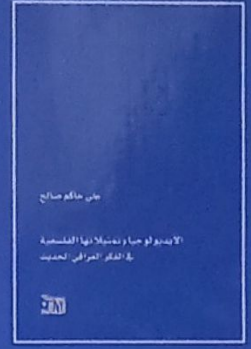
مكتبة ميزوبوتاميا

<https://t.me/Mesopotamia1972>

علي حاكم صالح

الأيدولوجيا وتمثيلات الفلسفية  
في الفكر العراقي الحديث





## الأيديولوجيا وتمثيلات الفلسفية في الفكر العراقي الحديث

هل هذا أندر كتاب حيادي عن الفكر العراقي المضمخ بالأيديولوجيا القاتلة؟ كيف كتبه علي حاكم صالح؟ وهو الذي قرأ هذا الفكر ولمسه، وجنى كلتا الثمرتين؛ ثمرة القراءة وثمره للمس. تتميز تحليلات الكاتب بأن منهجيتها الصارمة لا تعفي خيط المتعة، متعة الكتابة والمعرفة المجتناة. على مستوى أوسع، يصف الكتاب بتفصيل مفيد خارطة الفكر العراقي في تجلياته القومية والماركسية والإسلامية، لكن الكتاب يوفر، بحسب قراءتي، فضاء يتسع ويمتد ليشمل ما لم يتناوله الكتاب؛ أعني بذلك مآل العراق فكراً وواقعاً. وذلك أكبر إنجاز للكتاب في ظني، فهو يفتح العين على ماضي الفكر القريب في العراق، ويشخصها على حاضرها من غير أن يقول كلمة واحدة عن هذا الحاضر. ولك أيها القارئ أن تتخيل زجاجة تتمرأى، مرة لتريك ماضيك - المعضل، وأخرى تشفّ لتريك حاضرك - المعضل من جراء الإعضال الأول.

حسن ناظم



ISBN 978-9959-29-671-9

9 789959 296719

دار المدار  
الاسلامي  
توزيع  
احصري

موضوع الكتاب تاريخ فكري

موقعنا على الإنترنت  
[www.oeabooks.com](http://www.oeabooks.com)

**مكتبة ميزوبوتاميا**

**<https://t.me/Mesopotamia1972>**

الأيدولوجيا  
وتمثيلاتُها الفلسفية  
في الفكر العراقي الحديث



# الأيدولوجيا وتمثيلاتُها الفلسفية في الفكر العراقي الحديث

علي حاكم صالح

دار الكتاب الجديد المتحدة

# الأيديولوجيا وتمثيلاتُها الفلسفية في الفكر العراقي الحديث

تأليف: علي حاكم صالح

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2017

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع المؤلف

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2017

موضوع الكتاب تاريخ فكري

تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 17 × 24 سم

التجليد برش مع رده

ردمك ISBN 978-9959-29-671-9

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2015/332

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 خليوي +961 3 93 39 89

+961 1 75 03 05 فاكس +961 1 75 03 07

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس

هاتف +961 1 75 03 04 /بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أوبا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس +218 21 34 07 013 +218 91 21 45 463

بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

## الإهداء

إلى صديقي الشهيد الفنّان ياسين عطية  
الذي عاد إلى قبره من منفاه

«إنّ الله خلق الفُراتَيْن. والفُراتان خلقا العراق، لأنّ ذلك الماء الجاري ونابتة الماء هما سبب الحضارة العراقيّة الأولى والأخيرة، وكلُّ حضارة في العراق ابتدأت ببداوة، تأتي خشنّة فتنعم، ثم تنغمس في بلهنيّة العيش حتى تترهل، وتغشاها موجةٌ جديدةٌ من البداوة أصلح للحياة وتكاليف الحياة؛ على مثل هذا دار الفلكُ دوراته العديدة».

الشيخ علي الشرقي، العرب والعراق



## شكر وتقدير

كلُّ كتاب هو عملٌ جماعي، وعلى الكاتب الفعلي وحده تقع مسؤولية ما فيه. تمثّلت مُساهمة الدكتور الصديق حسن ناظم في صياغة الكتاب، شكلاً ومضموناً، وقراءته أكثر من مرّة، فصار بالصورة التي هو عليها الآن، وشاركه في هذه الصياغة الكاتب والمترجم فلاح رحيم؛ فلهما امتناني وتقديري لما بذلاه من جهد ووقت، وما أظهره من اهتمام علمي موضوعي. والشكر للصديق الدكتور صلاح الجابري، الذي واكب العمل منذ بداياته، والدكتور شهاب أحمد، الذي كانت مناقشاتي معه مُثمرة على الدوام، والدكتور عباس كاظم، الذي زوّدني بما احتجت إليه من كتب ومقالات، والشاعر الصديق سليمان جوني، الذي ما زالت أصابعه مرسومةً على ما أرسله لي من كتب مصوّرة، والدكتور سعيد الجعفر، الذي وقر لي وثيقة المشترك، محدودة التداول، وتعبّر عن وجهة نظر «الحزب الشيوعي - القيادة المركزية» عن المسألة العراقية في النصف الأول من ثمانينيات القرن العشرين. والشكر للدكتور علي حاتم الحسن، والدكتور لؤي حمزة عباس، والدكتور محمد عطوان، والدكتور سعيد عبد الهادي، والدكتور حسين الشيخ، والأساتذة أمير دوشي، وأحمد ثامر، وعلي عبد الصمد، وأحمد عبد الستار الذين زوّدوني ببعض المصادر، وبآرائهم النيرة. والشكر الحميم للصديق باسم جاسم نزرة وعائلته الكريمة. والامتنان القلبي للامحدود لزوجتي التي لولا تدبيرها لما تيسّر لي إنهاء هذا الكتاب وإتمامه.

## المقدمة

ذات مرّة شبّه الشيخ علي الشرقي (1892-1964) الدّولة العراقيّة، التي كانت قد تأسّست توّاً (العام 1921) على يد الاستعمار البريطاني، بالوليد الذي لم ينشأ نشأةً صحيحةً، لذلك: «بقي المهّد مهزوزاً تارةً بالشمال وتارةً باليمين». واليوم يبلغ عمرُ هذه الدّولة أربعاً وتسعين عاماً تقريباً: فلماذا يبقى المهّد مهزوزاً؟

في السّنّوات الأخيرة، انعطف العراقيون ينظرون في أنفسهم، ويتأملون تاريخهم الحديث، ويُقلّبون صفحاته، وي طرحون تساؤلاتٍ عديدةً، ومن بينها السؤال السابق، يدور محورها حول سبب، أو أسباب، فشل العراق الحديث دولةً ومجتمعاً، وهذه الدّراسة تندرج ضمن أفق هذه التّساؤلات. واستندت إلى فرضيةٍ أساسيّةٍ مفادها أنّ قدراً واسعاً من الفكر العراقيّ انهمك بعد قيام ما يُسمّى بالحكم الوطني، على نحو طبيعيٍّ ومُتوقع، في البحث عن، والتفكير في، النّظام السياسيّ - الاجتماعيّ. ولا شكّ في أنّ تأسيس الدّولة العراقيّة كان نتيجة تضافر عوامل داخلية وخارجيّة، وأيّاً كان الاتجاه الذي يميل إليه الرأي في هذا الصّدّد، فإنّه لمن المؤكّد أنّ العراقيّين اضطلعوا هم أنفسهم شيئاً فشيئاً في البحث عن النّظام السياسيّ - الاجتماعيّ المُناسب، والعمل بطرق عديدة على تثبيته وتكريسه والدّفاع عنه. بدأ الأمرُ خطواتٍ وإجراءاتٍ ومُطالباتٍ بسيطةً وتمهيديةً، بطبيعة الحال، ونضج حلولاً ورؤى في بيئة تنافسيّة ومُتصارعة، فالأمر لم يكن منذ البداية رهنَ خياراتٍ العراقيّين فقط، ولم يكونوا هم أنفسهم مُتجهين اتّجهاً واحداً فقط. وفي شروط تاريخية محليّة ودولية، تبلّورت خطابات عالجت المسألة

السياسية - الاجتماعية جزئياً أو كلياً، ضمناً أو صراحةً، وصبت جميعها في، أو دارت في فلك، اتجاهات متباينة هي الاتجاهات الأيدولوجية الرئيسة، التي تنتخبها الدراسة تعبيراً عن الفكر العراقي، وتزيد عليها تمثيلاتها الفلسفية. وتساءلت الدراسة: ما نوع الإجابات والخُطط التي طُرحت وما طبيعتها وغاياتها؟ وهل كان العراق، الإنسان والمجتمع، موضوعاً للإصلاح والبناء والتطوير فعلاً، أم أنه أهمل لصالح تشييد مؤسسات ونظامٍ سياسيٍّ خدمت مشروعاتٍ مزقت، في النهاية، المجتمع العراقي وغيّت إنسانه؟

تتضمن مسألة النظام السياسي - الاجتماعي واقعة تأسيس الدولة، وهذه لن تكون في البحث مُجرّد إطار مكاني وزماني جرت ضمنه أحداث، بل سيكون حدثُ التأسيس، والدولة التي تأسست، جزءاً من الإجابة نفسها، لأن الدولة في العراق كانت أسبق من المجتمع نفسه. وفكرة أسبقية الدولة على المجتمع لا يُنفرد بها العراق وحده، فلعلّ مسار الأمور الطبيعي، إن كان ثمة مسارٌ طبيعيٌّ في هذه الحال، يجري على هذا المنوال في كلّ مكان، ومع ذلك، فإنّ لكلّ تجربة خصوصيتها. والأسبقية تعني هنا، على وجه التحديد، أنّ شكل الدولة الجديدة وأجهزتها الأيدولوجية لم تكن مألوفة تماماً للمجتمعات المحلية، ولم يكن لأغلبية الناس سابق عهد بها. فكان تأسيس الدولة أشبه بعملية خروج سياسية - اجتماعية قسرية من عالم قُروسطي تقليدي ومجتمعات محلية شبه مُستقلة إلى مشروع دولة الأمة الحديثة، وفي هذا التمهيد البنيوي التاريخي سيُكتب سِفْرُ خروج وتاريخٍ جديد. اقتصادياً، كانت بشائر هذا الخروج قد بدأت فعلياً منذ منتصف القرن التاسع عشر، لا سيّما في ربط ولايات العراق على نحو تدريجي بالتجارة الخارجية، ولكنّه مع قيام الدولة العراقية سيأخذ منحى سياسياً تنمو فيه خطابات القوة والسلطة، ويبدأ تاريخ من التنافذ الثقافي وتداخل التشكيلات الاجتماعية، التي ستخضع بدورها للتآكل أو التركز عبر سياسات الدولة الرامية إلى صياغة هويّة على وفق أيدولوجيا مُحدّدة وفرضها معياراً ونموذجاً للمطابقة، وعبر عمليات اقتصادية اجتماعية أشرفت عليها الدولة بمستويات ومديات مختلفة.

والأسبقية تعني، مرةً أخرى، أن المؤسسة العسكرية، أداة الدولة الجديدة وجهاز قوتها وسلطتها، كانت هي نفسها قد تأسست حتى قبل تأسيس الدولة، فضلاً عن المجتمع الموحد، فكانت الوسيلة الرئيسة لتحقيق هذه الوحدة.

وكان حدث تأسيس الدولة تأسيساً لحياة جديدة، ومجتمع جديد ضروري، والفكر الذي يتخذ من ذلك كله موضوعاً له هو أحد أحداث هذه الدولة. الفكر حدث، وشأن كل حدث آخر، فإن أسئلته وإجاباته مرهونة بالشروط التاريخي الذي وُلدت فيه، وهي نفسها تُعيد تمثيل هذا الشرط. وللإجابات المُقترحة، المؤيدة للدولة (أو السلطة) أم المعارضة، جدلها الخاص مع الدولة القائمة، أو مع مفهوم الدولة، أي جدل الأيديولوجي واليوتوبي. والشرط التاريخي جديدة انضمر فيها المحلي والدولي، الحاضر والماضي، وصراع المصالح والإثنيات والأديان والطوائف والجهويات المناطقية، والإرادات والمغامرات الفردية. ويُمثل الصراع بين خطاب أو خطابات السلطة، التي تراصت تدريجياً لا سيما في العهد الجمهوري كوحدة صوانية شمولية، والمعارضة، التي تغيرت وتباينت خطاباتها، جوهر الفكر العراقي الحديث. وكان أحد وجوه الصراع ليس حول شكل السلطة أو ممارستها فقط، بل كان، أيضاً، حول شرعية الدولة القائمة نفسها. باختصار، كانت بداية العراق الجديد بداية لتأريخ جديد، وفكر جديد، لا بمعنى أنهما انفصلا عما سبقهما انفصال قطعية، بل بمعنى أنهما اتجاها إلى الانهماك بمسائل ومشكلات جديدة طرحها تشكيل كيان الدولة والسلطة.

يضم التفكير في مسألة النظام السياسي - الاجتماعي النظري والعملي معاً، ويصهر القيمي بالوقائعي، ويعبر حقولاً معرفية ونظرية، ويستند بدءاً إلى أساس مادي اجتماعي. ولا يمكن، بدايةً، الدّعوة إلى نظام سياسي - اجتماعي وجمع مؤيدين وأنصار حوله والدفاع عنه ضدّ رؤى أخرى مُنافسة، أو مُعارضة، ما لم يستند إلى بناء نظري وفكري يسوّغه معرفياً وتاريخياً وعملياً، وينقوم بحجاج يعتمد البينة والدليل والبرهان والاتساق المنطقي قدر مستطاعه، أو يُحاول أن يظهر على هذا النحو. فالبناء النظري ضرورة لا مناص منها في السياسة، والاجتماع. ويُفترض أن يتوفر على نظام أخلاقي صريح أو ضمني، له



معايير، التي تستحيل، في حال تسلّم زمام السّلطة، قوانين تُميّز بين الحق والباطل، والخير والشرّ، والصديق والعدوّ، والمواطن الصالح والمواطن غير الصالح.

والأيدولوجيا والفلسفة تفترض إحداهما الأخرى؛ الفلسفة هي إحدى تمثيلات الأيدولوجيا وصورها، وتختلف بطبيعتها عن التمثيلات الأيدولوجية الأخرى. تتعلّق الأيدولوجيا بالبُعد العملي والتّطبيقي للأساس النظريّ الفلسفيّ. فالأيدولوجيا هي الإجابات المُختلفة والمُتنوّعة التي قدّمها أفراد أو فئات أو أحزاب عن السؤال الناظم للفكر العراقي في برامج ومشروعات مُتفاوتة ومُتباينة ضمّت السياسي والاجتماعي في وحدة واحدة، أمّا الفلسفيّ فهو الأساس النظريّ، الضمنيّ أو الصريح، الذي يُشكّل جزءاً من وعي الإجابة أو لاوعيتها. والإجابات أو المُعالجات قيد الدّراسة تتفرّع وتنتشر في حقول معرفية تشمل التاريخ، وهو أهمّ حقل معرفي تُلمس فيه الشرعية، والعلوم الاجتماعية، والدينية، والتربوية، أو سوى ذلك. بيد أنّ هذه الحقول لا تُؤخذ من حيث اختصاصها المعرفي، بل بمقدار تعلّقها بالمسألة السياسيّة الاجتماعيّة، وهذه طبيعتها أوسع من تلك الحقول من حيث بيّنتها التبادليّة. والأهمّ هو أنّ جميع هذه الإجابات كانت جزءاً من سيرورة الدّولة والمجتمع، سواء أشكّلت أيدولوجيا السّلطة أم المعارضة. لذلك، ثمة علاقة تأثّر وتأثير بين الاتّجاهات الأيدولوجيّة المُختلفة، فتداخلت بينها، بطبيعة الحال، المشكلات، والموضوعات، والمفاهيم، واقتبس أحدها من الآخر، وحملت في مواضع كثيرة، حتّى في طرق التّفكير، السّمات والملامح نفسها، ولكنها جميعاً بدأت ومضت وانتهت كأيدولوجيات نابذة وإقصائية فكرياً وسياسياً بسبب شموليتها وضيقها في الوقت نفسه.

ليست هذه الدّراسة تاريخاً للفلسفة الأكاديميّة العراقيّة، فتلك قصّة أخرى، إنّما تنشغل بالمساهمات الفلسفيّة التي كانت جزءاً من جدل الأيدولوجيات، سواء انضمت فعلياً إلى توجّهات أيدولوجية سياسيّة معروفة، أم كانت تجري في مدارها الفكري العام، وتصبّ في مجراها الرئيس. وتطمح هذه الدّراسة إلى دمج

التفكير الفلسفي في العراق بالفكر العراقي، أو الثقافة العراقية بعامة. وربما هناك مقتربات أخرى مختلفة تسعى إلى تنفيذ هذا الدمج. إذ من الملاحظ أن ثمة غياباً تاماً للفلسفة الأكاديمية العراقية ولأسماء المتفلسفة العراقيين وآرائهم عن جميع أو أغلب ما كتب عن التاريخ أو الثقافة أو الفكر أو السياسة في العراق. وأحسب أن هذه محاولة لتنصيب الفلسفة ضمن نصية الفكر العراقي ككل.

توزعت الإجابات الكبرى التي قُدمت عن مسألة النظام السياسي-الاجتماعي على أربع إجابات؛ ثلاث منها هي سرديات، أو أيديولوجيات، كبرى: القومية العربية، والماركسية، والإسلامية؛ هي كبرى لأنها تفسيرات للماضي والحاضر والمستقبل، ومشروعات صممت، نظرياً، ما «يجب» أن تكون عليه حياة العراقيين، ورسمت صراعاتها تاريخ الدولة العراقية، وانغمرت جهود فلسفية، بطريقتها الخاصة، في تمثيل هذه الأيديولوجيات. وبطبيعة الحال، ليس سوى أيديولوجيا القومية العربية التي نفذت منطق «الواجب» على أرض الواقع، وبقيت الأخرتان نظريتين، ولكن هذا لا يمنع من التدقيق في هذا المنطق الوجودي، الذي انتظمهم جميعاً عبر قراءة الأفكار. ويجب التأكيد هنا أنه ما من واحدة من هذه الأيديولوجيات بُنيت في فردوس، فجميعها ظهرت وانبتت في واقع زاخر بالتنافس والتصارع، وتشكّل منطق كل واحدة منها على وفق ذلك. وكانت مكونات هذه المنطقيات متشابهة أو حتى متطابقة.

وثمة إجابة رابعة، هي الوطنية العراقية، التي عمدت إلى بناء الهوية ليس عبر البناء النظري المجرد، أو البناء الماهوي الثابت، ولا عبر وضع تعريفات وعناصر ومقومات تمييزية، وليس عبر تجاهل الاجتماع العراقي، بل كان مُنطلقها وغايتها الإنسان العراقي، والوجود الاجتماعي، والمشكلة الاجتماعية العراقية، التي هي سياسية من حيث أسبابها وطبيعتها وامتداداتها. هذا لا يعني أن لها منطقاً خاصاً تتميز به بشكل حاد عن غيرها من الاتجاهات الأيديولوجية، فلربما تداخلت حدودها ومكونات خطاباتها، ولكن كان ما يُميّزها هو أنها انتهجت الواقعية الاجتماعية في التفكير في النظام الاجتماعي العراقي، وتميّزت هذه الإجابة، أيضاً، عن تلك الأيديولوجيات بأنها لم تُشكّل تياراً واحداً ومستمراً،

وحتى تعبيراتها السياسيّة كانت محدودةً، وكانت صياغاتها الفلسفية نقديةً تناثرت في مواقف وآراء، ولم تتكوّن كمنظريّة تامّة متكاملة، وهذه، كما أظن، هي طبيعة كلّ توجّه اجتماعي يدعو إلى الإصلاح الوطني مُعتمداً الواقعيّة والعلميّة لا الحماسة الثوريّة الشعاريّة ولا التوقّعات اليوتوبيّة.

تنقسمُ هذه الدّراسة على تمهيد يتناولُ علاقة الأيدولوجيا بالفلسفة، وثمانية فصول. تتناول الفصول الثلاثة الأولى الأيدولوجيا القوميّة العربيّة، فعُني الفصل الأول بأهمّ ما تضمّنته هذه الأيدولوجيا من أطروحات وتصورات تتعلّق بالدّولة والأُمّة والتنظيم الاجتماعي والتربوي والفرد العراقي ودورها في العمل على إشاعة ثقافة تماثليّة، وتزاوجها بالروح العسكريّة. ويواكبُ الفصلُ الثاني تطوّر الفكرة القوميّة في مُساهمات أكاديميّين وسياسيّين عراقيّين بعد الحرب العالميّة الثانية خاضوا غمار تحديد المبنى النظريّ للأيدولوجيا القوميّة تاريخياً وفلسفياً وتأصيل علاقتها بالدين والاشتراكيّة. وإلى جانب عملهم النظري لبناء سرديّة الأُمّة العربيّة، تخيلوا وشيّدوا صورة الآخر، «عدوّ الأُمّة الكامن»، وهو الشّعوبيّة. والفصل الثالث يتناول الأيدولوجيا القوميّة في المنظور البعثي بدءاً براعي حزب البعث في العراق ميشيل عفلق (1910-1989)، وصولاً إلى منظري الحزب وسياسيّيه، الذين عملوا على «تمتين» الأيدولوجيا البعثيّة وإكسائها فلسفياً.

في الفصلين الرابع والخامس تحضرُ الماركسيّة، وجاءت في هذا التّرتيب لأنّها كانت الأيدولوجيا المُعارضة، التي تزامنت بِداياتها في العراق مع بدايات تأسيس الدّولة ومُؤسّساتها، ثم تُعرض الخطوطُ الرئيّسة لأيدولوجيا الحزب الشيوعيّ كما في كتابات مؤسّسه فهد (1901-1948)، والتطوّرات الرئيّسة التي شهدتها مسيرة الحزب في العقود اللاحقة، التي انتهت فعلياً بخروج الحزب من الحياة السياسيّة، يلي ذلك مُباشرةً مواقف القوميّين والدينيّين من الحزب والماركسيّة بعامة. أمّا الفصل الخامس فيُعنى بشكل عام بتمثيلات الماركسيّة منهجاً في حقول المعرفة، ويعرض بشكل تفصيلي أهمّ ممثّلين للماركسيّة فلسفياً وهما حسام الدّين الآلوسي (1936-2014)، وهادي العلوي (1933-1988).

ويتناول الفصلان السادس والسابع الفكرة الإسلامية، في صورتها الإصلاحية بدايةً، ومن ثم في صورتها الأيديولوجية السنية والشيعية. ولقد جاءت هذه الأيديولوجيا في المرتبة الثالثة في الترتيب لأنها تأسست ونهضت كأيديولوجيا فاعلة بعد الأيديولوجيتين السابقتين، فهي ظهرت أصلاً كردّ فعل عليهما. يعرضُ الفصلُ السادسُ بعضَ أهمِّ الأفكار الإصلاحية، ثم محاولة محمد باقر الصدر (1935-1980) تأسيس الأيديولوجيا الإسلامية معرفياً. أمّا الفصل السابع، فسوف يُخصّص لفكر محمد باقر الصدر ومسعاها المُميّز لبناء الأيديولوجيا الإسلامية نظرياً.

ويختصّ الفصل الأخير بالاتّجاه الوطني العراقي الذي عمل على استنبات هُويّة وطنية عراقية. وهنا لا تُصادف اتّجهاً أيديولوجياً بالمعنى الذي جسّدته الأيديولوجيات الثلاث الأخرى، فكان أهمّ ما ميّز هذا الاتّجاه عنايته الواقعية والعلمية بالاجتماع العراقي أكثر من عنايته بالتنظيم الحزبي، الذي انشغلت به تلك الاتّجاهات. وأهمّ من مثّل هذا الاتّجاه الشيخ علي الشرقي، وجماعة الأهالي، وفي مُقدمة الجميع، من حيث الأهمية، علي الوردي (1913-1995). وسيكون الجزء الأكبر من هذا الفصل مُخصّصاً لقراءة أفكار الوردي كتوجّه وطني منح الصدارة للإنسان العراقي. ويُمثّل هذا الفصل بُؤرةً تجذب بقية الاتّجاهات لغرض المُقارنة والنقد، فعلى هذا النحو جرى فكر الوردي النقدي بطبيعته.



## التمهيد

### الأيديولوجيا والفلسفة

كلمة الأيديولوجيا Ideology واحدة من الكلمات الشائعة بين المتعلمين والمُثَقَّفين في جميع وسائل الاتصال، وفي الكتابة الفكرية، والفلسفية، وفي عالم النقاش والخصام والاحتراب السياسي، حتى قيل إن الإنسان «حيوان أيديولوجي»<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من ذلك، وربما بسببه، اكتنف الغموض هذه الكلمة - المفهوم، لذلك تصدرت أغلب الكتابات التي تناولت مفهوم الأيديولوجيا ملاحظة عامة تمهيدية تُشير إلى هذا الغموض، فالحديث عن الأيديولوجيا هو نفسه صار حديثاً مُؤدجاً كما يقول كليفورد غيرتز Clifford Geertz<sup>(2)</sup>. ويُمكن القول إنّ هذا الغموض مقصودٌ أحياناً، وسوف نرى أمثلة على ذلك، خصوصاً عندما يتعلّق الأمر، في هذه الدراسة، بتناول مسائل حسّاسة كعلاقة القومية بالدين، أو عندما يكون الحديث الأيديولوجي السياسي مُناوِراً لكسب مواقف جماهيرية، فتنزلق مُحاجّات خطاب معيّن من معنى ضمنيّ إلى آخر، تاركة اختبار هذه المعاني المُلفّقة لتأجيل دائم من دون حسم نهائي. وأحياناً

---

(1) Markovic, Mihalio, «The Language of Ideology», (*Synthese*, Vol. 59, No. 1), p.70.

(2) غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات: مقالات مختارة، تر. د. محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 399؛ يُنظر أيضاً Adams, Jan, *The Logic of Political Belief: A Philosophical Analysis of Ideology*, (Barnes & Noble Books, Savage, Maryland, 1989), p.1. نصار، ناصيف، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا: أطروحات في تحليل الأيديولوجيا وتحرير الفلسفة من هيمنتها، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 227؛ العروي، عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط 5، 1993، ص 5.

توجّه التواءات النظرية وتحولاتها الكلمات والأفكار اتجاهات مختلفة، ومُصطلح الأيدولوجيا نفسه شاهد على ذلك. فالمُصطلح الذي صيغ خلال الثورة الفرنسية لوصف مشروع قديم التمس شروط الصحة المعرفية قد استحال مُصطلحاً يفتقر إلى هذه الشروط<sup>(3)</sup>. والاستعمالات السياسية النضالية، وهي بطبيعة الحال ليست استعمالات ذات مضامين متأسسة معرفياً، سبب في غموض المفهوم. إن أي مفهوم يفتقر إلى أساس نظري ومعرفي واضح يظل غامضاً ومشوشاً<sup>(4)</sup>. ولا أدل على هذا الغموض من تنوع تعريفاته واختلافها البين والواسع.

تُجمع الدراسات على أن أول من استعمل مفهوم الأيدولوجيا هو دستوت دو تراسي Destutt de Tracy، وكان يعني به علم الأفكار. وتعريفه هو: «منهج علمي وعقلاني وتجريبي، لدراسة وفهم الأفكار والمفاهيم المجردة، وتكوينها وشروط مطابقتها للحقيقة حتى يكون الفكر متمتعاً بدرجة اليقين نفسها، التي تتمتع بها العلوم الطبيعية مثل الرياضيات والفيزياء»<sup>(5)</sup>. غير أن هذا العلم الجديد واجه مقاومةً وازدراءً شديدين من طرف نابليون بونابرت، الذي استشعر الخطر في هذا العلم، أو علم العلم، الذي يتتبع الأصول المادية أو الحسية لجميع أفكارنا، لأنه سوف يبطل بذلك سعي نابليون الحثيث لتأيد سلطته. فهذا العلم من شأنه أن يبطل «جميع الأوهام» من خلال الكشف عن أصول جميع الدعاوى

(3) Minongue, Kenneth, *Allien Powers: The Pure Theory of Ideology*, with Foreword by Martyn P. Thompson, (Wilmington, Delaware, ISI Books, 2nd ed., 2008), pp.2-3.

(4) يُنظر عبد اللطيف، كمال، في: الأيدولوجيا والمعرفة: مدخل عام، في: بلقزيز، عبد الإله، المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2010، ص 37.

(5) أبو شهيو، د. مالك عبّيد، وآخرون: الأيدولوجيا والسياسة: دراسات في الأيدولوجيات السياسية المعاصرة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الثانية، 1425 هجرية، ص 19؛ هوكس، ديفيد: الأيدولوجية، تر. إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000، ص 45-4؛

Night, Kathleen, «Transformations of The Concept of Ideology in the Twentieth Century», *American Political Science Review*, Vol. 100. No. 4, November 2006, p.619.

والمزاعم السلطوية ودوافعها الذاتية والرائفة. وحين أطلق نابليون على دو تراسي وآخرين أوصاف الحالين أو الثرائين، كان يعرف جيداً أنهم ليسوا كذلك، فلقد دار في ذهنه خطر امتداد تحليلاتهم ليشمل المسائل السياسية، ما يعني تعرية أغراض أفكاره وأهدافها<sup>(6)</sup>.

وشهد هذا المفهوم لاحقاً تحولات جذرية حَرَفَتْهُ عن معناه الأصلي، وكان أول هذه التحولات وأبرزها مع كارل ماركس Karl Marx. وفي الحقيقة، لا يرتبط هذا المفهوم بأي تيار فكري قدر ارتباطه بماركس والماركسية. إن الأيدولوجيا كصيغة فكرية وممارسة مُستقلة بدأت مع ماركس، وكلّ أيديولوجية تتحدّد بالإحالة عليه سواء أكانت موافقة له أم مُعارضة<sup>(7)</sup>. والتحوّل الذي شهده المفهوم يمثل مُفارقة فعلاً؛ فبينما رأى فيه نابليون خطراً يتهدّد سلطته ودونته القومية لأنه مفهوم يُمكن أن يفضح الدوافع السياسية التي تزيّف صورة الواقع الحقيقية، عدّه ماركس فكراً يُزيّف صورة الواقع الحقيقية ويعمّيها من أجل الإبقاء عليها وتكريسها. كان البحث عن الأسس المادّية للأفكار تزييفاً نضمّوحت نابليون، لذلك وصمه بالزيف، في حين رأى فيها ماركس محاولةً لتتغصية على الأصول المادّية، أو الشروط الاجتماعية - الاقتصادية، ولذلك كانت زيفاً.

ويلاحظ بيخو أريخ Bhikhu Arekh أنّ ماركس قد اكتشف في نرسته لمفكرين مثل هيغل، والهيغلين الشباب والاقتصاديين الكلاسيكيين، والمُجموعات الماضية والراهنة، شكلاً مميزاً من التفكير يدور حول الإنسان والمُجتمع. فتبيّن له أنّه من حيث الشكل فكرٌ لاتاريخي وكُلّي، ومن حيث توجّهه منحرفٌ منهجيّ،

(6) هوكس، ص 47؛ ريكور، بول، محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج تيلور، تر. فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2002، ص 50؛ هبة، مجدي: أية أيدولوجيا؟، فصول (مجلة)، (الأدب والأيدولوجيا، ج 2، مج 5، ع 4، تموز، آب، أيلول 1985)، ص 33؛ أبو شهيو، ص 20.

(7) ريكور، ص 50؛

Parel, Anthony. "On The Relationship Between Ideology, Philosophy and Politics", in Parel, Anthony (ed.), *Ideology, Philosophy and Politics*, (Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, 1983), p.1.

ويشتمل على مُغالطات منطقية. فصعقته حقيقة عدم رصد هذا الشكل الخاطيء والسائد من التفكير من قبل، وتبعاً للاستعمال المعاصر أطلق على هذا النوع من التفكير اسم الأيدولوجيا. ويرصد أريخ استعمالين مُتبادلين لمفهوم الأيدولوجيا عند ماركس؛ الأول يُفيد معنى المثالية، والثاني يُفيد المعنى الدفاعي أو التسويغي. وظلّ ماركس يستعمل كلا المعنيين طَوَال مسيرته، رَغْم أنّه أكثر من استعمال الأول منهما في كتاباته المُبكرة، والثاني في كتاباته المُتأخرة<sup>(8)</sup>.

من المعروف أنّ ماركس كرّس كتاباً حمل في عنوانه كلمة الأيدولوجيا، وهو الأيدولوجيا الألمانية The German Ideology. في هذا الكتاب، استعمل ماركس كلمة الأيدولوجيا بدلاً من المثالية لنعت الفلسفات المثالية، والأيدولوجيين بدلاً من المثاليين لتسمية هيغل والهيغلين. والمثالية في الفلسفة الغربية كما يفهمها ماركس تتعلق بطبيعة الوعي. وجميع الفلاسفة الغربيين تبَنوا ثنائيات لتفسير الإنسان والطبيعة: فمن جهة، الطبيعة أو المادّة، ومن جهة أخرى، الروح واللّه والأنا. والأيدولوجيا هي هذه النظرة المثالية، التي ترى الأفكار الإنسانية كياناتٍ مُتعاليةً ومُستقلةً عن الإنسان، بدلاً من أن تراها نتاجاتٍ إنسانيةً. لذلك سمّاها ماركس «وعياً زائفاً false consciousness». وهكذا هو شأن الدّين، والقانون، واللاهوت، والفلسفات، فهي جميعاً ضمن قائمة الأيدولوجيا. والفلسفة مثلاً هي أيدولوجيا لأنّها تفصل المفاهيم المجردة عن علاقاتها العينية، وتعاملها موضوعات للبحث مستقلة وقائمة بذاتها. فالأيدولوجي يبحث في الأفكار العامّة والكلية، وما دامت الأفكار العامّة جوفاء، وخاليةً من المضمون، يعمل على ضحّها بمضامين من عنده. وبالتالي، فإنّه يُزوّد المفهوم بمضامين مُستمدّة من تجربته الشخصية. فهو، مثلاً، حين يريد أن يفحص مفهوم الملكية، فإنّه لا يُحلّل الملكية البدائية والإقطاعية والبرجوازية والأشكال الأخرى، ويستخلص سماتها المشتركة، إنّما يُعنى بتحليل ماهية الملكية بحدّ ذاتها. وما دامت الملكية بحدّ ذاتها مفهوماً أجوف، فليس من خيار أمام الأيدولوجي

Arek, Bhikhu, *Marx's Theory of Ideology*, (The John Hopkins University Press, Baltimore and London, First Published, 1982), p.1. (8)



غير أن يُزود هذا المفهوم بمعنى ومضمون. ولكونه متآلفاً مع شكلٍ من الملكية في مجتمعه، فيبدو له بأنه الشكل الطبيعي. ولا ريب في أنه سوف ينتهي به المطاف إلى أن يطرح هذه المؤسسة المعاصرة من الملكية بوصفها الملكية بحد ذاتها. وللأسباب ذاتها، فإنه يُقدّم طبيعة الإنسان المُعاصر له وأشكال الحرية والمساواة على أنها هي الإنسان والحرية والمساواة بحد ذاتها. وفي تضاعيف بحثه، اكتشف ماركس أن الفكر المثالي تسويغي. فرغم أن المثاليين يستعملون مفاهيم وصياغات مُجرّدة وكُلّية، لكنّها تحمل مضموناً جزئياً، وهذا المضمون يُعبّر عن مصالح، وقيم وطُرق تفكير جماعة مُعيّنة أو مُجتمع مُعيّن. وكان مُقتنعاً بأنه ما دام المثاليون يُركّزون على الأفكار المُجرّدة، فليس أمامهم سوى أن يضخّوا فيها مضموناً تاريخياً مُحدّداً، ليصبحوا بذلك مدافعين أو مسوّغين لوضعية اجتماعية مُعيّنة. إذن يعمل المثالي على إضفاء الطابع الكلي على أفكار وخبرات طبقته ومجتمعه وحقبة التاريخيّة<sup>(9)</sup>.

يكتب ماركس في الأيديولوجيا الألمانية ما سوف يصبح شبه عقيدة في الفكر المعاصر، ولكن بعد أن تخضع لتطويرات وتحولات عديدة:

إنّ أفكار الطبقة السائدة هي في كلّ عصر، الأفكار السائدة أيضاً، يعني أنّ الطبقة التي هي القوّة المادّية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوّة الفكرية السائدة. إنّ الطبقة التي تتصرّف بوسائط الإنتاج تملك في الوقت ذاته الإشراف على وسائط الإنتاج الفكري، بحيث إنّ أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى وسائط الإنتاج الذهني تخضع من جرّاء ذلك لهذه الطبقة السائدة. وليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة السائدة سائدة، وبكلام آخر، فهي أفكار سيطرتها<sup>(10)</sup>.

Arekh, Bhikhu, *Marx's Theory of Ideology*, op. cit., pp.1-10.

(9)

(10) ماركس، كارل، وفريدريك إنجلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1، 1976، ص 56.

يعمل الوعي الطبقي على تزييف الواقعي، وهذه هي الأيديولوجيا، ليحلّ هذا الزيف محلّ الواقع. ويستعمل ماركس التشبيه الآتي: «وإذا كان البشرُ وجميعُ علاقاتهم يبدون لنا، في الأيديولوجيا بكاملها، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مُظلمة [الكاميرا المظلمة] camera obscura، فإنّ هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطوّر حياتهم التاريخية تماماً، كما أنّ انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطوّر حياتهم الفيزيائية بصورة مباشرة»<sup>(11)</sup>. فالأيديولوجيا، طبقاً لذلك، فكرٌ يظهر صادقاً وموضوعياً، ولكنه في الحقيقة مُتحيّز منهجياً لصالح طبقة اجتماعية مُعيّنة: إنّها التعبير المقنّع عن مصالح الطبقة. وما يبدو للوهلة الأولى فلسفةً محضةً أو لاهوتاً أو علماً، إنّما هو في الواقع أيديولوجيا كونه يُعرّز بصورة مواربة، ولكن فاعلة، مصالح طبقة مُعيّنة وقيّمها. وهذا التعزيز المُباشر يتحقّق من خلال تسويق هيمنة طبقة اجتماعية أو طموحها للهيمنة<sup>(12)</sup>. ولكنّ هذا الحكم التقييمي لا يشمل وعي الطبقة العاملة، لأنّها، في مفهوم ماركس، الطبقة التي تُعبّر عن الفكر الموضوعي، والحقيقي، وعلى وفق وجودها الثوري يتحرّك التاريخ.

بأي حال، يرى بول ريكور Paul Ricoeur في الاستعارة السابقة، أيّ إنتاج صورة مقلوبة، المعنى الأوّل لمفهوم الأيديولوجيا عند ماركس، لأنّ ريكور لا يرى التقابل في الأيديولوجيا الألمانية بين الأيديولوجيا والعلم، كما سيذهب إلى ذلك لويس ألتوسير Louis Althusser، بل بين الأيديولوجيا والواقع. أمّا المعنى الثاني للأيديولوجيا، الذي سيكون ضدّ العلم، فلن يظهر إلّا في رأس المال، وكتابات ماركس اللاحقة<sup>(13)</sup>.

بعد ماركس، وفي الأدبيات الماركسيّة اللاحقة، حدث تغيّر نوعي في استعمال مفهوم الأيديولوجيا، فتخفّف من حُمولته السلبية، وصار يُستعمل بحيادية

(11) ماركس، كارل، وفريدريك إنجلز، الأيديولوجية الألمانية، مرجع سابق، ص 30.

(12)

See Adams, op. cit., pp.1-2.

(13) يُنظر ريكور، ص 50-55.

إن صحَّ التعبير. فبعد أن كانت الأيدولوجيا تُمثّل الزيف والوهم والشؤء، استعملها لينين Lenin في كتابه ما العمل بإيجابية: هناك أيدولوجيا زائفة وأيدولوجيا علمية، أو أيدولوجيا سيئة وأخرى جيّدة<sup>(14)</sup>.

ولكنّ التطوّرات الجديّة التي شهدتها هذا المفهوم ستظهر في كتابات مُفكّرين لاحقين، وفي مُقدّماتهم عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم Karl Meinnheim في كتابه الرئيس الأيدولوجيا واليوتوبيا. في هذا الكتاب، تُصبح دراسة مفهوم الأيدولوجيا جزءاً من سوسيولوجيا المعرفة، التي تُحلّل العلاقة بين المعرفة والوجود، وتتعبّ الأشكال التي اتخذتها هذه العلاقة<sup>(15)</sup>. وجوهر هذه النّقلة دراسة المفهوم علمياً، والنأي عن الصبغة التقييمية التي أضفاها ماركس عليه، فمعرفة مصدر الأفكار وأصلها لا يعني، ولا يريد، الحكم عليها أو تقييمها، بل معرفة أصولها الاجتماعية وتمييزها وتشخيصها. كان دو تراسي قد اتّخذ من الأيدولوجيا بحثاً عن الأصول الماديّة والحسيّة للأفكار، أمّا مانهايم فلقد وسّع هذا البحث ليشمل العالم الاجتماعي بحثاً عن الأصول الاجتماعية للحياة الفكرية، فتعدّى البحث الأصول الماديّة والحسيّة إلى الأصول الاجتماعية. ومع ذلك، فإنّ هذه النّقلة كامنة في الفكرة الماركسيّة نفسها. إنّ عظمة هذه الفكرة، بصرف النظر عن الأحكام والتقييمات التي تُلصقها بالأفكار بسبب منشئها، تكمن في أنّها لفتت الأنظار إلى التّفكير في الأصول الاجتماعية للأفكار، وأنّها لها في العالم الاجتماعي، وصراعاته، وتحوّلاته، جذوراً ووظائف انطلاقاً من المُقدّمة الرئيسة في فكر ماركس: «ليس وعي الناس بالذي يُحدّد وجودهم، ولكنّ وجودهم الاجتماعي هو الذي يُحدّد وعيهم»<sup>(16)</sup>.

(14) See Parel, op. cit, p.2; Harrison, Kevin and Tony Boyd, *Understanding Political Ideas and Movements*, (Manchester University Press, 2003), p.139.

(15) يُنظر مانهايم، كارل، الأيدولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة د. محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط1، 1980، ص309.

(16) ماركس، كارل: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربيّة، ط1، 1969، ص2.

أقام مانهايم في كتابه هذا مقابلةً بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، وهما ثنائي يستدعي أحدهما الآخر. واليوتوبيا هنا ليست بمعناها الكلاسيكي، الذي منحه إياها أفلاطون والفارابي وتوماس مور، أي التفكير في بناء مدينة مُتخيَّلة كاملة، بل تعني طريقة في رؤية العالم لا تقنع بما هو قائم، فتسعى إلى تغيير وتحطيم ما هو سائد جُزئياً أو كلياً، أمّا الأيديولوجيا، فهي كلّ تفكير يحاول أن يُجمّد الوضع السائد، لأسبابٍ وغاياتٍ تخصّه، على ما هو عليه<sup>(17)</sup>.

وتوظّف دراستي، بشكل مُتداخل، هذين المعنيين لمفهوم الأيديولوجيا، سواء عند ماركس أو مانهايم، ويُرافقهما معنى ثالث في غاية الأهمية، صاغه أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci ومن بعده ألتوسير. كان غرامشي وألتوسير ماركسيّين، ولكنهما غادرا الموقع الماركسيّ التقليديّ في النظر إلى هذا المفهوم، ونظّرا إليه وظيفياً. وبالنظر إلى جوهر الصياغة الجديدة، لم يزد ألتوسير على فكرة غرامشي كثيراً. كان من عيوب الماركسيّة التقليديّة النزعة الاقتصادية، أو الاقتصادية economism، أي الربط الآلي بين البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة، ممّا أدّى إلى خضوع الأيديولوجي والسياسي للاقتصادي، وعدم منحهما الاستقلاليّة المُفترضة في التأثير والفاعليّة. فكانت مُحاولّة غرامشي، بادئ ذي بدء، نقداً لهذه النزعة، ومُحاولّة لوضع نظريّة في الأيديولوجيا. وزاد غرامشي على ذلك بأن ميّز تلك الأيديولوجيا الضّروريّة لتشكيّلة اجتماعيّة مُعيّنة تُجسّد أشكال الحياة الاجتماعيّة وصيغها. فصارت الأيديولوجيا على وفق هذا الفهم ذات وجود مادّي وليست مجرد أوهام أو تخيّلات. تتّصف الأيديولوجيا بأنّها تعمل عن طريق الإقناع لا القوّة. وغرامشي وضع أساس هذه الفكرة، بتمييزه بين الهيمنة hegemony والسيادة domination: فهي عملية مُزدوجة تسعى من خلالها مجموعة حاكمة أو سائدة إلى إقناع مواطنيها بإرادتها الحتميّة، وإذا كان مُمكناً بعدالة خضوعهم، وثانياً، فرض أيديولوجيا المجموعة السائدة<sup>(18)</sup>. ويستعيد ألتوسير

(17) الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ص 247-248.

(18) = See Mouffi, Chantal, «Hegemony and ideology in Gramsci», in Chantal Mouffi

الفكرة نفسها في مقالته الشهيرة «الأيدولوجيا وأجهزة الدولة الأيدولوجية». فالأيدولوجيا وجود مادي، تختلف بالطبع عن مادية الأشياء، تتمثل في ممارسات جهاز، وهي تمثيل بطريقة مُعَيَّنة لعلاقات حياة الذات الاجتماعية بعلاقات الإنتاج<sup>(19)</sup>، فمَيَّز بين «أجهزة الدولة الأيدولوجية» (الإعلام، والمدارس، والكنائس)، و«أجهزة الدولة القمعية» (البوليس، والجيش، والمحاكم)، ولأنّ أجهزة الدولة الأيدولوجية تعمل بالإقناع، فإنّها تكون مواقع للصراع<sup>(20)</sup>.

انسحب غموض مفهوم الأيدولوجيا وتعدّد معانيه على علاقاته بالحقول المعرفية والفكرية الأخرى، وعلاقته بالفلسفة بالتأكيد. من وجهة نظر وضعية، لا يرى زكي نجيب محمود، مثلاً، الفلسفة أيدولوجيا باستثناء تلك الفلسفة التي انتشرت في أوروبا الشرقية، ويعني الماركسيّة، أمّا سواها، الوجودية، والتحليلية، والوضعية، وفلسفات العلم، فهي ليست أيدولوجيات، والسبب في ذلك هو أنّ الفلسفة الماركسيّة حينما تدرس الإنسان، فإنّها لا تدرس الإنسان الفردي، بل الإنسان بوصفه جزءاً من كلّ، وتُحدّد لهذا الكلّ ما ينبغي عمله والتفكير فيه، والفكر الفلسفي مقيّد بما ينبغي أيدولوجياً<sup>(21)</sup>. يُرجع هذا الرأي صدى الموقف الماركسي من الأيدولوجيا مقلوباً، فهو أيضاً يتبنّى المعنى

(ed.) Gramsci and Marxist Theory, (Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Hanely, First Published 1979), pp.168-170; Simon, Roger, Gramsci's Political Thought: An Introduction, (ElecBook, London 1991), p.66.

(19) ألتوسير، لويس، «الأيدولوجيا وأجهزة الدولة الأيدولوجية»، (ملاحظات تمهيدية لدراسة الأيدولوجيات)، في: ألتوسير، لويس، وجورج كانغيلم، دراسات لإنسانية، ترجمة وتقديم د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1981، ص 105؛ Eagleton, Terry, Ideology: An Introduction, (verso, London-New York, First Published, 1991), p.18.

See Rose, Peter W. «Divorcing Ideology from Marxism and Marxism from Ideology: Some Problems», (Arethusa, Vol. 39, no. 1, Winter 2006), p.103.

(21) يُنظر محمود، د. زكي نجيب، «الأيدولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية»، فصول (مجلة)، مصدر سابق، ص 28-29.

الازدرائي، الذي يُفاضل بين الفلسفات على أساس أيديولوجي، كما أنه تعبيرٌ طبيعي عن التوجه الفلسفي الوضعي، الذي لا يرى في الفلسفة إلا تحليلاً لغوياً وممارسةً تُحلّق بالعلم، ليس من مهمّاتها العناية بتفسير العالم والمجتمع.

وبالمقابل، يرى إرنست غيلنر Ernest Gellner أن: «الفلسفة اللغوية أيديولوجيا»<sup>(22)</sup>، وينسجم هذا مع المفهوم السوسيولوجي العام للأيدولوجيا<sup>(23)</sup>، الذي يتخذ أشكالاً مُتنوعة. فإذا ما اعتبرنا الفكرة القائلة إن لكل فكرة أصلاً اجتماعياً، أو إن لكل فكرة غاية اجتماعية، فسوف نصل إلى الحقيقة المركزية المتعلقة بالفلسفة، أصلاً وغاية، ومفادها أن الفلسفة تنشأ دائماً في بيئة اجتماعية، وأن ذلك النزاع الاجتماعي حاضرٌ دائماً في مضمون الفلسفة صراحةً أو ضمناً. إن البيئة الاجتماعية تُؤثر في مضمون الفلسفة، ومضمون الفلسفة يسعى إلى التأثير في البيئة الاجتماعية، إما بتعزيزها وإما بمعارضتها. وفي أيّ من الحالين، تتضمن الفلسفة شيئاً من طبيعة الأيدولوجيا<sup>(24)</sup>. لذلك، فإن الفلسفة جزءٌ من «صراع وطني وقومي»<sup>(25)</sup>، وعلى الفلسفة، زيادة على ذلك، أن تتخذ موقفاً أيديولوجياً صريحاً وواضحاً، لأنها يجب أن توفر للجماهير رؤية شاملة وكاملة للكون<sup>(26)</sup>.

وبتحليل دقيق وتفصيلي للعلاقة المفهومية بين الأيدولوجيا والفلسفة، يرى فريدريك كوبلستون Frederick Copleston، أحد مؤرخي الفلسفة الغربية

Gellner, Ernest, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy* (22) and *A Study of Ideology*, (Beacon Press, Beacon Hill, Boston, First Published in United States in 1960) (First Published in Great Britain in 1959), pp.231-32.

See Tylor, Charles, «Use and Abuse of Theory», in Parel, op. cit., p.37. (23)

Nkrumah, Kwame, *Consciencism: Philosophy and Ideology For De-Colonization*, (24) (Panaf, Published April 1<sup>st</sup> 1970), p.56, 66.

(25) العالم، د. أمين محمود، «ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية»، في مجموعة مؤلفين، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، ط1، 1985، ص123.

(26) ضاهر، عادل، «دور الفلسفة في الوطن العربي»، في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ص77-78.

المعروفين، أنّ الأيدولوجيا عملية، والفلسفة نظرية؛ تُمثّل الأيدولوجيا الخلفية الفكرية لتحقيق هدف معيّن، غير أنّ ذلك لا يعني أنّ الأيدولوجيا تفكير زائف أو مُموّه، أو غير مُبالٍ بصدق عباراته وكذبها. وتميّز الفلسفة بالجانب النظريّ لا يعني أنّ الأيدولوجيا لا تكثرث لمسألة الحقيقة، إنّما هي تُؤوّلها طبقاً لما يخدم أغراضها العملية، لأنّ الأيدولوجي، الذي يتوخّى إحداث تغيير في الواقع، لا يستعمل معيار مطابقة الحقيقة لهذا الواقع. والفوارق الرئيسة بينهما هي؛ أولاً، يُمكن رفض أقوال الفيلسوف أو القبول بها حسب معايير الحقيقة، ولكنّ الأمر يختلف إلى حدّ كبير في حالة أقوال الأيدولوجي، لأنّ معيار أقواله يعتمد على مدى نجاحها أو إخفاقها؛ ثانياً، أنّ الأيدولوجيا نظام من الأفكار يقتصر على المؤمنين به، سواء أكانت مجموعة صغيرة أم كبيرة، أمّا الفلسفة فإنّ خطابها عالمي، يوحد الكائنات البشرية بقدر ما يهدف إلى الحقيقة الموضوعية ويُحاول تقديمها بحجة عقلانية، وقد يُوجّه الكلام للفلسفة ذاتها، فالفلسفة هي أيضاً مشروطة تاريخياً، ومع ذلك فإنّ هدف الفيلسوف كلّّي. ولكن الكلية قد تكون للفلسفة والأيدولوجيا معاً؛ ثالثاً، أنّ لغة المؤمن بأيدولوجيا معيّنة هي لغة الالتزام والإيمان، وأنّ نقد الأيدولوجيا يكون دائماً من خارجها، أمّا نقد الفلسفة فيكون دائماً من داخلها، والسبب في ذلك هو أنّ اللغة الأيدولوجية هي لغة الاتّباع والالتزام، والفلسفة ليست كذلك<sup>(27)</sup>.

وبناءً على هذه المُجادلات، قد يصح الاستنتاج بأنّه من الممكن تمييز الفلسفة بالطابع النظري، والأيدولوجيا بالعملي، ولكن من دون الفصل بينهما أبداً. وإذا كان التّفكير الفلسفي شكلاً من أشكال الفهم، فيجب أن تكون لهذا الشكل سماته التي تُميّزه عن غيره من أشكال الفهم الأخرى. وبصرف النظر عن ماهية هذه السمات وقيمتها وطبيعتها، فإنّ ثمة شيئاً آخر لا يقلّ قيمة عنها، وهو أنّ الفلسفة كشكل من أشكال الفهم لا بدّ من أن تكون أولوياتها - في التناول

See Copleston, Frederick C., «Philosophy and Ideology», in Parel, op. cit., (27) pp.21-32.

والدرس والتحليل - العالم الاجتماعي الذي تشتغل فيه، أو لنقل إن الفلسفة حتى لو بدت مُفصلة عن عالمها الاجتماعي، بحكم مفاهيمها الكلية التجريدية، فإنها في التحليل الأخير يجب أن تُفسّر من خلاله. لا يعني هذا أن ثمة ارتباطاً سببياً ومباشراً بين الفكر والواقع، بل يعني أن وراء الفكر الفلسفي بواعث وعوامل ومُشكلات إنسانية واجتماعية وسياسية وتاريخية، ويعني أيضاً أنه يأتي حلاً، ورؤية لها، أو يكون، وهذا في غاية الأهمية أيضاً، تسمية وتزييفاً حين يتجاهلها، ويبدأ بقصد أم بغير قصد بتداول أفكار لا صلة حقيقية لها، حتى ولو بعيدة، بالعالم الاجتماعي الإنساني، أو أن يكون التزييف بتأويلها تأويلات تخفي بعدها الاجتماعي الواقعي. وعلى وفق هذا المعنى العام تنظر هذه الدراسة إلى الفلسفة، فليس ثمة فلسفة نظرية بحتة، بمعنى انزالتها عن شرطها الاجتماعي والسياسي، بل هي تخوض في هذا الشرط، وإلا فإنها عَرَضٌ على حالة من الانفصام، التي لها ربما أسباب تاريخية اجتماعية. إن التفكير حلولاً لمشكلات، والفلسفة أرفع مستويات التفكير. وبهذا المعنى، ينغمز التفكير الفلسفي في شرطه التاريخي الاجتماعي، ويستعير، أحياناً، حلولاً وإجابات ظهرت في شرط مختلف ثقافياً واجتماعياً، وهذا يُثبت قابلية البيئات المتباينة على التنافذ، وقابلية الأفكار على التواصل، رغم اختلاف الخصوصيات المحلية، ويثبت أيضاً أن المشكلات المحلية قد يكون لها تشابهات عائلية، بالمعنى الفتنشتايني، مع مشكلات تنتمي لشروط محلية مختلفة ومتباينة. وهذا هو نفسه ما يكون السمات الماهوية للنشاط الفلسفي. لا يمكن أن يكون تاريخ الفلسفة هو نفسه في كل مكان، لأن لكل مكان تاريخه الخاص. والفلسفة جزء من التاريخ. فهناك تواريخ محلية، تنفرد وتتمايز، وتحتّم نوع الأسئلة التي تتداولها. لا ريب في أن تاريخ كل اجتماع بشري له مُشكلاته الخاصة، التي تُميّزه عن غيره. زد على ذلك واقعة أساسية تتعلق هذه المرة، وهي التي تمنح تاريخنا الوطني خصوصيته، بنمط أو نوع وجود الكيان السياسي الذي ننتمي إليه، ونوع مشكلاته الاجتماعية ذات الامتدادات التاريخية، وتبعيته التي حتمت تداول أفكار مؤيدة أو معارضة، وطبيعة الأيدولوجيا التي تبنتها الدولة والسلطة. وفي خضم الصراع، تبلورت طرق



التفكير في الدولة، والمجتمع، والثورة، والنهضة، والاستقلال، والتحديث، وغير ذلك. وهذه تساؤلات يتناسج فيها النظري والعملي، وتختلف درجة قوة الأحكام النظري من إجابة إلى أخرى، ومن موقف إلى آخر، ومن رؤية إلى أخرى. بيد أنها جميعاً التمسست تسويغات نظرية كي تحظى بالمقبولية والشرعية. والقوة، والعنف، كانا حاضرين دائماً، فنحن في ميدان صراع فكري ومادّي، وعلى هذه الخلفية تكون الفلسفة «ممارسةً سياسيةً في عالم النظرية»<sup>(28)</sup>. وأحسب أن الفلسفة في العراق، أو ما أتناوله منها في هذا البحث، هي أولاً وقبل كل شيء آخر تمثيل أيديولوجي لحركة المجتمع الذي ولدت فيه وشكل من أشكال الصراع السياسي. ولست أعني هنا أن مضامين هذا الفكر هي من خلقه الذاتي، فالفلسفة مثل الكيان السياسي الذي ولدت فيه، تابعة أيضاً، فاستوردت لأغراض الصراع أفكاراً فلسفية وفلسفات جاهزة، أُخرجت من سياقاتها الاجتماعية التي ظهرت فيها، لتخدم في سياق اجتماعي وسياسي آخر. ولكن هذا لا يدخل في عناية هذه الدراسة ولا اهتماماتها، إنما المهم هنا هو متابعة الدور الوظيفي في الصراع الأيديولوجي الذي أدته بصرف النظر عن معيار أصالتها أو لأصالتها. بيد أن هذا لا يمنع، في الوقت نفسه، من تأشير الأصول الفكرية التي انحدرت منها هذه الفكرة أو تلك، فهذا يُساعد أحياناً على تمييز المحمولات الأيدولوجية التي بثتها تلك الفكرة في سياقها الأول، وكيفية تسخيرها في سياقها الجديد.

Althusser, Louis, *For Marx*, Translated by Ben Brewster (Allen Lane, The Penguin Press, 1969), p.256; *Lenin and Philosophy and Other Essays*, tr. Ben Brewster, (Monthly Review Press: New York and London, 1971), p.12. (28)

## الفصل الأول

# الدولة العراقية الحديثة البداية والشرعية

### شرعية القوة وقوة الشرعية

في الثالث والعشرين من آب/أغسطس عام 1921، توج الأمير فيصل بن الحسين (1883 - 1933) ملكاً على العراق، فدارت عجلة تاريخ جديد. والبداية في التاريخ فعلٌ من أفعال القوة، ولكن ما من قوة عارية، فلا بدّ من شرعية، إذا ما أُريدَ لفعل البداية الدوام والاستمرارية. ويتناسج المصدران (القوة والشرعية) في مسارات الأحداث تناسج تخطيط وتدبير، ولا يمنع ذلك أن يجري فعل التناسج والتوافق مجرى تلقائياً، وغير محسوب، فقد تفرز تفصيلات الأحداث لاحقاً توافقات في مصالح الجماعات أو حتّى الأفراد المؤثرين. فأُمسّت القوة الاستعمارية نفسها مشروعةً حتّى في نظر بعض المستعمرين أنفسهم.

بعد أسبوع من حدث التتويج كتبت المِس جيرترود بيل (1868 - 1926) Gertrud Bell، مستشارة المندوب السامي البريطاني في العراق السير بيرسي كوكس Sir Percy Cox: «كان الأسبوع الفائت أسبوعاً عصيباً، لكنّا توجنا ملكنا وأنا مُتفقة مع السير بيرسي بأننا قطعنا نصف المرحلة»<sup>(1)</sup>. وكان معنى ذلك، من وجهة نظر

---

(1) بيل، المِس جيرترود، العراق في رسائل المِس بيل 1917/1926، ترجمة وتعليق جعفر الخياط، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 1، 2003، ص 392.

كولونيلية وغير كولونيلية، أنّ الدولة وملكها صنيعتها. لم تكن الدولة العراقية الحديثة نتاج المجتمع العراقي نفسه، إنّما أنشأها الإنكليز، وفرضوها شكلياً طبقاً لمعايير الدول الغربية، فكانت مساهمة العوامل الخارجية في تأسيسها أسبق من العوامل الداخلية<sup>(2)</sup>. وتذكر المصادر أنّ وزارة المستعمرات البريطانية كانت قد أبرقت إلى المندوب السامي كوكس «أن يوعز إلى الأمير فيصل ليذكر في خطبة التتويج، بأنّ السّلطة العليا في العراق ستكون للمندوب البريطاني»<sup>(3)</sup>. غير أنّ كوكس طلب التنازل عن هذا الشرط، لأنّه سيظهر الملك «بمظهر الألعوبة»<sup>(4)</sup>. فصار الرأي أن تُحذف هذه الفقرة، وقُرىّ البلاغ على المُحتفلين بالتتويج، وتضمّن الإشارة إلى أنّ 97% من الشعب العراقي متفقون على تتويج الأمير فيصل ملكاً<sup>(5)</sup>.

ولكنّ المؤرّخ عبد الرزاق الحسني (1903 - 1997) يذكّر «للتاريخ فقط»، أنّ هناك من صوّت ضدّ ذلك. إذ كان لبعض أعيان البصرة وشخصياتها المعروفة رأي آخر في مسألة انضمامهم إلى العراق<sup>(6)</sup>، كما أنّ ضمّ المنطقة الكردية إلى

(2) يُنظر فياض، د. عامر حسن، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث 1914 - 1939، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002، ص189؛ الأيوبي، نزيه ن.، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص72.

(3) الحسني، عبد الرزاق، تاريخ الوزارات العراقية، (ج1)، الطبعة الرابعة الموسّعة، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1974، ص49.

(4) العطية، غسان، العراق: نشأة الدولة 1908 - 1921، ترجمة عطا عبد الوهاب، دار اللام، لندن، 1988، ص479.

(5) يُنظر الحسني، تاريخ الوزارات، (ج1) ص50؛ وزكي، الدكتور أمين مأمون، ازدهار العراق تحت الحكم الملكي 1921 - 1958 (دراسة تاريخية، سياسية اجتماعية مقارنة)، دار الحكمة، لندن، ط2، 2013، ص31-33.

(6) لقد رفع هؤلاء في 3 حزيران/يونيو سنة 1921 عريضة إلى السير بيرسي كوكس، المندوب السامي عن العراق، يعرضون فيها مطالبهم وتصوراتهم عن وضعهم الحالي وما يُمكن، أو ما يتمنون، أن يؤوّل إليه مستقبل مدينتهم. ومن جملة ما أشارت إليه العريضة هو تباين البصرة «عن الأراضي العراقية الواقعة شمالها وهي التي سيطلق عليها فيما بعد اسم العراق». وتشدّد العريضة على أنّ «أهالي البصرة» لا يرغبون في «غير الخير لأهالي =

العراق جاء بما يتوافق مع مصالح الحلفاء فقط<sup>(7)</sup>. وبمنطق تفسير الوقائع التاريخية بأنصاف الحلول، يرى وميض نظمي (1941-) أن تتويج الملك فيصل قد تمّ «(بنصف) انتخاب شعبي و(بنصف) تعيين بريطاني»<sup>(8)</sup>. من جهة أخرى، على الرغم من أن العراقيين لم يكونوا قادرين، ضمن موازين القوى الدولية، على إنشاء الدولة، زد على ذلك افتقارهم إلى وعي عام موحد يجمعهم<sup>(9)</sup>، فإننا لا نعدم من عبّر، قبل ذلك بسنوات قليلة، عن وعي عراقي جديد<sup>(10)</sup>. فتجسّدت جميع المواقف بخصوص نوع الحكم وشخصية الحاكم في العراق في اتجاهات ثلاثة؛ اتجاه فضل نظاماً ملكياً بقيادة أحد أنجال الشريف حسين، واتجاه حبّ أحد أفراد بني عثمان، واتجاه فضل حكماً جمهورياً ورئاساً عراقياً. وكانت الغلبة للاتجاه الأول بفضل دعم ورغبة السياسة والقوة الإنكليزية<sup>(11)</sup>.

= العراق ولا شيء أحبّ إليهم من أن يسيروا وإياهم جنباً إلى جنب على أسلوب تعود مته الفائدة على الفريقين وعلى العالم عموماً ولكنهم يعتقدون بأنه لا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا بمنح البصرة استقلالاً سياسياً منفصلاً. ومع ذلك، يبدو من مفردات العريضة أن المطالبات تؤيد نوعاً من الوحدة بين العراق والبصرة باسم «ولايتي العراق والبصرة المتحدتين»، ويكون لهما علم مشترك يرمز إلى اتحادهما وعملة نقدية ومقاييس وأوزان واحدة؛ يُنظر الحسني، ص 48؛ فيضي، سليمان، مذكرات سليمان فيضي، تحقيق وتقديم باسل سليمان فيضي، شركة مطبعة الأديب البغدادية المحدودة، ط 4 (الطبعة الكاملة)، 2000، ص 308.

(7) See Izady, M. R., «Kurds and the Formation of State of Iraq 1917-1932», in Simon, Reeva Spector and Eleanor H. Tejirianr (ed.), *The Creation of Iraq 1914-1921*, (Columbia University Press, New York, 2004) p.96.

(8) نظمي، د. وميض جمال عمر، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1986، ص 422.

(9) يُنظر بطاطو، حنا، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، الكتاب الأول، ترجمة د. عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، 1995، ص 35-42.

(10) يُنظر حسين جميل، مقدمة كتاب العطية، العراق، ص 9، 314 فما بعد.

(11) يُنظر شوكت، ناجي: سيرة وذكريات ثمانين عاماً 1894 - 1974، الجزء الأول، =

وهنا تجب الإشارة إلى رأيين آخرين في مسألة تكوين دولة العراق. الأول لعصام الخفاجي، يرى أنّ الدولة العراقية، والمشرقية عموماً، لم تتكوّن على وفق مخططات استعمارية، فهذه المخططات هي نفسها تكيّفت مع عوامل اقتصادية واجتماعية داخلية كانت هي الفاعلة ولها الأولوية<sup>(12)</sup>. ويشاركه هذا الرأي تقريباً ثابت عبد الله، الذي يرى أنّ الأرض التي يشغلها العراق موحّدة اقتصادياً وإدارياً لقرون مضت، والتغيّر الذي يحدث في شكل الدولة والمجتمع هو تغيّر طبيعي، كذلك التغيّر الذي حدث مع ثورة 14 تموز/يوليو مثلاً<sup>(13)</sup>. والرأي الثاني لعبّاس كاظم، ويندرج ضمن إعادة كتابة تاريخ العراق في نسخة مختلفة، ليبثت بداية أخرى فعلية لم يُكتب لها الاستمرار، ولم يُكتب عنها باستمرار (لذلك كان عنوان الكتاب: استعادة). ويرى في تعيين «السيد محسن أبو طيخ» مُتصرفاً لمدينة كربلاء في أثناء أحداث ثورة العشرين بدايةً لتشكيل دولة عراقية، وليس مُجرّد حكم محلي، بدأت بالمناطق المحرّرة لتمتد بعد ذلك، أو هكذا كانت النيات، إلى جميع مناطق العراق، فيكون بذلك أول رئيس للعراق قبل تعيين الملك فيصل الأوّل سنة<sup>(14)</sup>.

= منشورات مكتبة اليقظة العربية، بغداد، (د. ت.)، ص 58؛ جريدة العراق، العدد 232، الصادر بتاريخ 5 أيار/مايو 1921، نقلاً عن فياض، عامر حسن، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق 1920 - 1934، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط 1، 1980، ص 57؛ طربوش، محمد، دور العسكر في السياسة: إقرار الانتداب البريطاني على العراق، ترجمة محمود أحمد عزت البياتي، بيت الحكمة، بغداد، 2012، ص 68. لم يُكتب اسم المؤلف، محمد طربوش، على الغلاف الخارجي للترجمة العربية، إنما أُشير إليه في مقدمة المترجم للكتاب فقط، وعنوان الكتاب بالإنكليزية: Mohammad Tarbush, *The Role of Military in Politics: A Case Study of Iraq to 1941*. (12) الخفاجي، عصام، «تشكّل العراق الحديث: الوقائع والأساطير»، كلمن (مجلة)، عدد 7، سنة 2012، ص 127-130.

(13) Abdullah, Thabit A. J., *Dictatorship, Imperialism and Chaos: Iraq Since 1989*, (Fernwood Publishing Zed books Novascotia, London/New York, First published, 2006), pp.1-3.

(14) Kadhim, Abbas. *Reclaiming Iraq: The 1920 Revolution and The Founding of the Modern State*, (University of Texas Press, 2012), pp.86-87, 91-92.

وأياً كان الرأي في هذا الصدد، فلا أحد يُنكر الدور الرئيس الذي لعبه البريطانيون في تشكيل الدولة العراقية كياناً سياسياً جديداً. فعلى الرغم من الآثار شبه الاندماجية التي أحدثتها مقاومة الغزو البريطاني وثورة العشرين، فإن الفضل كله، ربما، يعود، كما يرى بطاطو، إلى الوجود الإنكليزي في المحافظة على وحدة العراقيين<sup>(15)</sup>.

كان النظام الذي أقامه البريطانيون في العراق يهدف إلى تحقيق هيمنتهم وقلة تكاليف هذه الهيمنة. وفي غضون ذلك كان يجب، أيضاً، خلق الإقناع في نفوس السكان<sup>(16)</sup>. لقد حصل الملك على تأييد العديد من المثقفين العراقيين لأسباب كثيرة، منها مكانته المتميزة في «مجلس المبعوثان»، ودوره المتميز في الثورة العربية الكبرى، وإيقانهم بدعم بريطانيا له، فضلاً عن رغبتهم هم أنفسهم في الحصول على مكاسب أو وظائف في الدولة الجديدة<sup>(17)</sup>. وساهم ضباط ومدنيون عراقيون، من ذوي التوجهات القومية العربية، في شرعنة سلطة النظام الجديد قومياً. وفي إشارة بالغة الدلالة في هذه المرحلة وفي المراحل القادمة من عمر الدولة العراقية، يُذكر في هذا الصدد: «كان الضباط يعتمدون على الدولة اعتماداً كلياً في مهنتهم وعيشهم. وبالنسبة لهم، لم تكن مسألة السيطرة على الدولة، أو بالأحرى تشكيلها، مسألة أكاديمية أو تافهة، إنها كانت قضيتهم الأساسية والأكثر حسماً»<sup>(18)</sup>.

(15) بطاطو، العراق، (الكتاب الأول)، ص 41-43. يُنظر أيضاً الحُضري، أبو خلدون ساطع، مذكراتي في العراق: الجزء الثاني، 1927-1941، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1968، ص 527-528.

(16) يُنظر وميض، الجذور السياسية، ص 416؛ خدوري، د. مجيد، نظام الحكم في العراق، ترجمة فيصل الدين أطرقجي، مطبعة المعارف، بغداد، 1946، ص 60.

(17) يُنظر النصيري، د. عبد الرزاق، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق (1908-1932)، مكتبة عدنان، بغداد، ط 1، 2012، ص 334-341.

(18) يُنظر وميض، ص 141؛ تريب، تشارلز، صفحات من تاريخ العراق: بحث موثق في تاريخ العراق المعاصر منذ نشوء الدولة الحديثة حتى أواسط 2002، ترجمة زينة جابر إدريس، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 2006، ص 88؛ كاظم، د. نعمة، الملك فيصل الأول والإنكليز والاحتلال، الدار العربية للموسوعات، ط 2، 1988، =

دينياً، والذين أحد أهم مصادر شرعية الدولة والحكم، وفُرت فتوى المرجع الديني محمد تقي الدين الشيرازي الحائري (ت 1920)، من بين فتاوى أخرى، شرعية الحاكم المسلم، وكانت الفتوى تنصّ على أن «ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين»<sup>(19)</sup>. وكانت هذه الفتوى المرة الأولى التي «يعطي فيها مرجع أعلى شيعي رأياً علنياً ضدّ البريطانيين الأمر الذي أضفى على مطلب الحكم الذاتي مباركةً دينية»<sup>(20)</sup>. كما وفُرت بيعة المجتهد مهدي الخالصي (1861-1925) للملك فيصل الأول شرعية كان الملك نفسه يسعى جاهداً للحصول عليها<sup>(21)</sup>. ومن جهته كان الملك نفسه قد عمّد إلى جذب الانتباه إلى صلات الهاشميين بقبيلة قريش المكية ومن ثمّ بآل النبي بالذات<sup>(22)</sup>. ولعل اختيار يوم تتويج الملك، الذي صادف في التقويم الهجري يوم عيد الغدير، الذي يحتفل فيه الشيعة بتنصيب النبي محمد للإمام علي للخلافة من بعده، كان ضمن سياق إضفاء شرعية دينية على الملك الجديد<sup>(23)</sup>.

بأيّ حال قد يكون هناك اختلاف بين الشرعيتين الدينية والقومية، فالمنشورات التي كانت قد صدرت في كربلاء، مثلاً، أيام الثورة هي منشورات إسلامية، تُشدّد على ناحية الدين، وكان الاحتلال يعني عندهم سيطرةً مسيحيةً

= ص 62-63؛ وعن عدد الضباط الذين عادوا إلى العراق قبل وبعد تأسيس الدولة، واتجاهاتهم، يُنظر الناصري، د. عقيل، الجيش والسلطة في العراق الملكي 1921-1958، دار الحصاد، دمشق، ط 1، 2000، ص 45-58.

(19) الحسني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة العرفان، صيدا، ط 2، 1965، ص 35؛ يُنظر وميض، الجذور السياسية، ص 289-317؛ العطية، العراق، ص 351-359.

(20) العطية، العراق، ص 355.

(21) الوردی، د. علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (ج 6، 1920-1924)، مطبعة المعارف، بغداد، 1976، ص 107-109.

(22) يُنظر دافيس، إريك، مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 2008، ص 201؛ الوردی، لمحات، ج 6، ص 106.

(23) الوردی، لمحات، ج 6، ص 118.

على ديار المسلمين، بينما كانت جمعية العهد<sup>(24)</sup>، التي أسسها ضباط عراقيون، عربية التوجه، تُطالب بحقوق العرب، وتضم بين أعضائها مسيحيين<sup>(25)</sup>، أقول رغم ذلك، فإنّ هناك دعوات عراقية لم يقم في ذهنها هذا التمييز بين القومي والديني. ونلمس هذا في عبارات وأقوال شيوخ قبائل وعشائر، والمثال على ذلك كلمة الشيخ عبد الواحد آل سكر (1880 - 1956): «لسنا اليوم أيها السادة أكفاء للجمهورية، ولسنا فرساً، أو تركاً، أو إنكليزاً، فنختار أميراً فارسياً أو تركياً أو إنكليزياً، وإنما نحن عرب فيجب أن نختار أميراً عربياً، وحيث إنّ البيت الشريفي في مكة أكبر بيت في العالم العربي، فإننا نرغب أن تكون لنا حكومة عربية مستقلة يرأسها أحد أنجال الملك حسين»<sup>(26)</sup>.

وصاحب مصادره الشرعية تلك مصدر آخر يتعلق بشخص الملك الجديد نفسه. فمن بين قواعد بناء الشرعية تلعب شخصية الملك أو الرئيس دوراً بالغ الأهمية، وهذا نموذج شائع في ملكيات الوطن العربي وجمهورياته<sup>(27)</sup>، ولقد تحققت هذه القاعدة في حالة الملك فيصل الأول. فكان لحضوره الشخصي ومناوراته السياسية سواء مع المعارضة أم مع البريطانيين أثر كبير وعميق في سياسة البلاد نحو الوحدة والتقدم. وفضلاً عن انتمائه «العائلي»<sup>(28)</sup>، كان يتمتع «بمقدرة

(24) عن جمعية العهد يُنظر الراوي، إبراهيم، من الثورة العربية الكبرى إلى العراق الحديث: ذكريات، مطبعة دار الكتب، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1978، ص 52-53؛ وميض، ص 142-145، الحسني، عبد الرزاق، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى المزيّدة والمنقّحة، ص 25-27.

(25) يُنظر النفيسي، عبد الله فهد، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، شركة ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 1990، ص 138.

(26) الحسني، عبد الرزاق، تاريخ العراق السياسي (ج 1)، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط 7، 2008، ص 133-134.

(27) يُنظر الهرماسي، محمد عبد الباقي، «المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة»، في: مجموعة مؤلفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1989، ص 78.

(28) د. مأمون، ازدهار العراق، ص 61.



فَذَّة»<sup>(29)</sup>، على «نيل التأييد بين ذوي النزعات المتفاوتة من رجال السياسة»<sup>(30)</sup>، وتدابيره الصائبة «هي التي ساعدت على تكوين الدولة العراقية الموحدة»<sup>(31)</sup>.

كانت سياسة «خُذْ وَطالِبْ»<sup>(32)</sup>، التي اتبعتها الملك الجديد، لبَّ الفعل السياسي، وفرض هذا الفعل مُساومات ومُناورات، فحاول منذ بداية حُكمه أن يحلَّ خياراتٍ مُتناقضة، أو أن يمشي على خط دقيق بينها؛ فمن جهة هو لا يستطيع أن يقف بوجه البريطانيين الذين اختاروه، ومن جهة أخرى، إن بدا في موقفه أي ضعف، وظهر مُجرّد وكيل لهم، فإنّ ذلك سوف يثلم شرعيته في نظر العراقيين الذين بدأت فاعليتهم تزداد شيئاً فشيئاً<sup>(33)</sup>. وفعلاً عبّر الملك في خطاب التتويج عن روح التوفيق بين شرعيته ملكاً وطنياً للعراقيين وشرعيته ملكاً حليفاً (أو تابعاً) للبريطانيين. ومثلما شكر العراقيين في خطاب التتويج، رتّل أيضاً آيات الشكر للأمة البريطانية، وبقدر تأكيد اعتماده على رجال الأمة العراقية في سبيل النهوض، أكّد أيضاً أنّ ما تحتاج إليه هذه البلاد على درب الترقّي يتوقّف على معونة الأمة البريطانية<sup>(34)</sup>. وتضمّن الخطاب إشارةً مُهمّةً تمنحه «في هذه الساعة التاريخية» شرعيةً قوميةً عربيّة، فربط بين إخلاص «الأمة العراقية» نحو الأسرة الهاشمية والثورة العربيّة الكبرى، التي قادها الشريف حسين أو حسب عبارة الخطاب «والدي، الملك حسين الأول» في رفع لواء العرب والنّهوض بهم لتحريرهم «وتأييد استقلالهم القومي». وأشار الملك في خطابه إلى أنّ من بين ما سيعمله أولاً جمع المجلس التأسيسي. وافتتح المجلس التأسيسي فعلاً في 17

(29) خذوري، نظام الحكم في العراق، ص 115.

(30) الهاشمي، طه، مذكرات طه الهاشمي 1919-1943، ج 1، تحقيق وتقديم أبو خلدون ساطع الحُضري، دار الطليعة، بيروت، 1968، ص 446.

(31) الحُضري، أبو خلدون ساطع، مذكراتي، ج 2، ص 274؛ الحُسنّي، عبد الرزاق، تاريخ الوزارات العراقية، ج 3، دار الشؤون الثقافية العامة، ط 7، بغداد، ص 306 فما بعد.

(32) الحُضري، مذكراتي، ج 2، ص 273.

(33) See Dawesha, Adeed, *Iraq: A Political History from Independence to Occupation* (Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009), p.19.

(34) الحُسنّي، تاريخ الوزارات، ج 1، ص 51-52.

آذار/مارس عام 1924، وفي 10 تموز/يوليو من العام نفسه أقرّ الدستور<sup>(35)</sup>.

هنا يجب ألا نتجاهل حدثاً سيؤثر عميقاً في تاريخ العراق الحديث، من جهة علاقة السلطة بالشيعة، ودور علماء الدين الشيعة السياسي، خصوصاً أن الثورة التي مهدت لقيام الدولة نفسها قد حدثت في مناطق الشيعة وقادها رجال دين وقبائل شيعية. ومع ذلك فلقد أبعد علماء دين، ومن بينهم آية الله مهدي الخالصي، إلى إيران بذريعة أنهم ليسوا عراقيين، أما السبب الحقيقي فكان معارضتهم لإجراء انتخابات في ظل المعاهدة البريطانية العراقية، التي وُقعت في 1 حزيران/يونيو عام 1924. «وللحقيقة والتاريخ»، يقول الحسني «إنّ الملك فيصل كان يُفكر منذ نيسان/أبريل 1923 في أمر القبض على رجال الدين المناوئين لسياسته وإبعادهم...[و] أسرّ إلى الصحافة المُوالية للسلطة أن تُذيع في الناس أنّ فكرة مقاطعة الانتخابات فكرة دخيلة تقف ضدّ القومية العربية»<sup>(36)</sup>. لقد كان موقفهم هذا يطعن في الشرعية التي جهد الملك والبريطانيون وفئات الضباط والمُثقفين على توفيرها للدولة الجديدة وللنظام الملكي. وكانت عملية إبعاد علماء الدين فعلاً من أفعال العنف، التي ستأخذ الدولة الجديدة بممارستها لتطمين سلطة الملك المطلقة «الشرعية» وتنفيذها. وأهمية هذا الفعل لا تكمن في عملية النفي فحسب، بل في ما تعهّد به بعض من هؤلاء العلماء للسلطة ثمناً لعودتهم إلى العراق<sup>(37)</sup>.

(35) الحسني، تاريخ الوزارات، مرجع سابق.

(36) المصدر نفسه، ص 156؛ يُنظر أيضاً العلوي، حسن، الشيعة والدولة القومية في العراق 1914-1990، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران - قم، (د. ت)، ص 142-144.

(37) عن مُشكلات وملابسات الوضع الذي سبق التصويت على المعاهدة يُنظر، الحسني، تاريخ الوزارات، ج 1، ص 216؛ والأدهمي، د. محمد مظفر، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني 1920-1932، مكتبة الذاكرة، بغداد، 2009، ص 160-173؛ وعن ترحيل علماء الدين الشيعة، يُنظر كبة، محمد مهدي مذكّراتي في صميم الأحداث 1918-1958، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1965، ص 27-29؛ تريب، صفحات، ص 92-100؛ وعن فتاوى رجال الدين في تحريم الاشتراك في الانتخابات، يُنظر: الوردي، لمحات، ج 6، ص 201-203. ويكتب =

## التربية والتعليم جهازاً أيديولوجياً

استلزم بناء كيان سياسي أكثر من القوة المادية، وأكثر من مجرد شرعيّات شخصية مؤقتة وسريعة الزوال، فتعيّن بناء خطط والشروع في تطبيقها لضمان دوام البداية واستمراريتها، وصار من الضروري استنبات أيديولوجيا أو عقيدة ترصّ البناء الهشّ والمتشظّي لبلد هجين يتكوّن من أديان وقوميات وطوائف مختلفة، لم تقم بينها خلال أربعة قرون في الأقلّ قواسمٌ مشتركة. وكان الملك فيصل الأول نفسه قد شخصّ هذا التشظّي؛ فالعراقيّون الذين خاطبهم في خطاب العرش بصفة «الأمة العراقية» لم يكونوا في قناعته أمةً، لأنّ «البلاد العراقية هي من جملة البلدان التي ينقصها أهمّ عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، ذلك هو الوحدة الفكرية والمليّة الدينية»<sup>(38)</sup>. وكان ذلك مدعاةً للتأسي:

أقول وقلبي ملآن أسيّ: إنّه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعبٌ عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خيالية، خالية من أي فكرة وطنية، متشعبة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة، سمّاعون للسوء، ميّالون للقوضى، مستعدّون دائماً للانتفاض على أي حكومة كانت، فنحن نريد والحالة هذه أن نُشكّل من هذه الكتل شعباً نهذبّه وندرّبه ونعلّمه<sup>(39)</sup>.  
(التشديد لي).

= جان بيير لوزار: «ومن مفارقات التاريخ أن الحملة على الشيخ مهدي الخالصي كانت تجري في ظلّ سلطة الملك فيصل الذي لم يكن، كما هو معروف، ابناً للعراق. كان البريطانيون إذن يُقرّرون من هو العراقي ومن هو غير العراقي، ذاهبين إلى حدّ إنكار غروية المرجع الوحيد الذي لم يكن ثمة أدنى شك في غرويته. أمّا المعارضون الذين سمح لهم البريطانيون بالعودة إلى العراق، لقاء تعهد مكتوب بعدم العودة إلى العمل السياسي، فقد كانوا جميعاً من الفُرس»، يُنظر لوزار، جان بيير، «الحد الطائفي للمسألة العراقية»، في: مجموعة مؤلّفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ط 1، 2006، ص 215.

(38) الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 1، ص 9.

(39) المصدر نفسه، ص 12. يرى د. سيّار الجميل أنّ نسبة هذه المذكرة لفيصل الأول لا أساس لها من الصحة، ويُشكّك في مصداقية عبد الرزاق الحسني العلمية، الذي هو المصدر الوحيد لهذه المذكرة كما ظنّ الجميل، يُنظر الجميل، د. سيّار، جامعة =

أسهمت بريطانيا في تشكيل الدولة العراقية الحديثة، ولكن هذا شيء وخلق أو ابتكار هوية وطنية شيء آخر: «إنَّ علماً، وخوذة، وملكاً أجنبياً لم ينتجوا هوية وطنية»<sup>(40)</sup>. توجب إذن أن يُقام بناءً فكريّ يوحد هذه الأشتات. ومن بين الخطوات التي اتخذها الملك لتنفيذ هذه المهمة هي بناء الجيش والمعارف؛ أي القوة والإقناع. فإذا كان الجيش هو «العمود الفقري لتكوين الأمة»<sup>(41)</sup>، فإنَّ للمعارف دور التهذيب، وصياغة روح امتثالية. لهذا كانت مهمة بناء المؤسسات التعليمية والتربوية من المهمات الأولى، التي شرعت بها الدولة الناشئة. وعلى الرغم من أنَّ النظام الملكي كان من صنَّع الإنكليز، فإنَّ هذا النظام سار، خلال العقدين الأولين، بروحية مختلفة، مُحاولاً قدر المُستطاع بناء الأمة - الدولة في العراق. وكانت عنايته بالمؤسسة التعليمية تجري نحو تحقيق هذا الهدف. فمن خلال التعليم يُمكن نشر وتوزيع روابط ثابتة تجمع العراقيين من أجل أهداف مُشتركة<sup>(42)</sup>. ومن ثَمَّ فإنَّ خلق وحدة ثقافية ستكون بمثابة المستودع الطبيعي للشرعية السياسية، ليتحقَّق نوع من التطابق أو الاندماج بين الوحدة الثقافية والوحدة السياسية. وهذه الثقافة يجب أن تكون موحدة ومتماثلة ومعمَّمة تعليمياً.

= آل البيت في العراق 1924-1930، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بغداد، ط1، 2012، (هامش 2، ص17). وفي الحقيقة أنَّ هناك أكثر من مصدر لهذه المذكرة، فنجدها مثبتة، مثلاً، في: الأزري، عبد الكريم، مشكلة الحكم في العراق، لندن، ط1، 1991، ص1-9. ويحاول د. وميض نظمي - الذي يقتبس سطور هذه المذكرة من مصدر آخر هو ذكريات علي جودت 1900-1958، (بيروت: مطابع الوفاء، 1967، ص356-360) - أن يُخفف من حدة كلمات الملك بالقول إنَّ «فصلاً كتب هذه الكلمات بدوافع انفعالية ولا تخلو من مرارة سببتها بعض الأوضاع السياسية الطارئة»، يُنظر: وميض، ص59، على الرغم من أنَّ الدكتور وميض يكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه بأنَّه كانت في العراق خلال 1918-1921 «بذور أمة وقومية ولكنها في مرحلة جنينية وليست نهائية» (60)، غير أنَّه، فيما أظن، لم يكن دقيقاً في قوله إنَّ العراقيين في الفترة نفسها «قد تجاوزوا المرحلة العشائرية» (60).

See Simon, Reeve Spector, *Iraq Between the Two World Wars: The Militarist Origins of Tyranny* (Columbia University Press, New York, 2004), p.5.

Ibid., p.14. (41)

(42) يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص43-44.

يشيخ هذا التعليم ويرسي ثقافةً عُلّيا تحلّ محلّ الثقافات الدُّنيا أو الشعبية التي تنتمي إليها (وتعرّف بها نفسها) الجماعات البشرية الدُّنيا. واللُّغة الموحّدة المُعدّة لتلبية حاجات الاتصال البيروقراطي وسيلةً ضامنةً للوحدة الثقافية والسياسية<sup>(43)</sup>.

إنّ الكلمات التي استعملها الملك للتعبير عن مهمّته، أو مهمّة الدّولة، هي «التّهذيب، التّدريب، التّعليم»، فعلى الدّولة تقع مُهمّة تربية العراقيين كي تجعل منهم «مواطنين»، بتحويل انتماءاتهم من «كُتلهم الخيالية»، غير الحقيقية، إلى كتلة واقعية، أي الدّولة. والدّولة عبّر أجهزتها قادرة، أو هكذا يفترض، على رُفع نوعيّة وجود أفرادها من وجودهم الإثني، أو الطائفي، أو القبلي، إلى «مواطنين صالحين» في دولة حديثة. ومُهمّة الدّولة، وفقاً لكلمات الملك، أخلاقية أساساً.

يرى فلاسفة ومُفكّرون هذه المهمّة الأخلاقية مُتجسّدةً في الدّولة، فهي بمثابة المُربّي لمواطنيها، والمُواطنة حصيلة نظام ثقافي وتربوي. والدّولة والمُؤسّسات الثقافية تعمل على التّسوية بين المجتمع المدني والسياسي، والتّخفيف من أيّ نزاع فعلي أو مُحتمل. ويُنظر إلى كلّ من المجتمع السياسي والمدني كمواقع تتحقّق فيها تعبيرات الوجود والحرية الإنسانيين الساميين، وحواجز ضدّ الفوضى المُحتملة لمجتمعات تتحوّل بشكل سريع<sup>(44)</sup>. يُنظر إلى الدّولة هنا بكونها «دولة أخلاقية»، وهو مُصطلح يعود إلى هيغل وغرامشي على حد سواء. تُقيم الدّولة روابط وثيقة داخل المجتمع المدني، لتشدّ بعضه ببعض، وتوحّده، وتلغي انقساماته<sup>(45)</sup>. ويرى غرامشي «أنّ كلّ دولة هي دولة أخلاقية

(43) يُنظر غيلنر، إرنست، «ما هي الأُمّة»، في: عبد الجبار، فالح (إعداد): القومية مرض العصر أم خلاصه، دار الساقى، 1995، ص 37-38.

(44) See floyd, David and Paul Thomas, *Culture and the State*, (Routledge, New York and London, 1998), p.1.

Ibid., pp.146-147.

(45) يُنظر أيضاً إهرنبرغ، جون، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة د. حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 251 =

طالما أن من أهم وظائفها رفع مستوى غالبية السكان السّاحقة إلى مستوى ثقافي وأخلاقي معين...[و] الوظيفة التربوية الإيجابية للمدرسة، والوظيفة التربوية القمعية والسلبية هي أهم نشاطات الدولة في هذا الخصوص»<sup>(46)</sup>. ولكن يجب ألا نخلط هنا بين نوع الدولة الأخلاقية عند هيغل وغرامشي؛ لأن هذا الأخير يرى أن أخلاقية الدولة البرجوازية تعني إرادة الامتثال. ومن هنا أصبحت الدولة مربياً تعمل على تشكيل مواطنيها من خلال الهيمنة التي يحميها القهر<sup>(47)</sup>. ولا تهدف مؤسسات الدولة من الهيمنة إلى فرض قيم النّخب الحاكمة فقط، بل تهدف أيضاً إلى أن يتقبل الناس الأساطير المؤسّسة لمخيل وطني تقبلاً طبعياً، أي كشيء حقيقي، لا مجرد مُناورة وتلاعب. والفاعلون الأساسيون في خدمة الدولة بهذا الاتجاه هم المثقفون العضويون، الذين تستعملهم الدولة لإضعاف الأيديولوجيات المنافسة الأخرى<sup>(48)</sup>.

على وفق هذه المفاهيم يُمكن النظر إلى سياسات الدولة العراقية منذ بواكيرها، فلقد سعت إلى تحقيق نوع من التّماثل أو الوحدة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي عبّرَ أجهزتها الأيديولوجية، لا سيّما النظام التعليمي، وقامت بتصنيع مثقفيها العضويين لا سيّما في الجهاز التعليمي، «فالملك فيصل الأول اعتقد أن النظام التعليمي سوف يُشيع بين السكان المتنوعين وعياً وطنياً»<sup>(49)</sup> بهوية وطنية عراقية. ونيط بأجهزة الدولة التي تُمارس العنف المادي، وتلك التي تبثُّ

= وعن مفهوم الدولة الأخلاقية، أو الدولة بوصفها كائناً عاقلاً عند هيغل، يُنظر، ستيس، ولتر، فلسفة هيغل، المكتبة الهيجلية (الدراسات)، المجلد الثاني، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 572-577، وكذلك، ميتاس، ميشيل، هيغل والديمقراطية في المجلد الثاني نفسه.

(46) غرامشي، أنطونيو، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994، ص 269-270.

(47) المصدر نفسه، ص 274.

(48) يُنظر إريك دافيس، مذكرات دولة، ص 13.

(49) See Bashkin, Orit, *The Other Iraq: Pluralism and Culture In Hashemite Iraq* (Stanford University Press, 2009), p.230.

أيدولوجيتها، تهذيبُ العراقيين، وتربيتهم، وتعليمهم. فبمقدور التعليم أن يُعلي من الولاء للأمة على الولاءات المحلية<sup>(50)</sup>.

### ساطع الحُضري: التربية والأمة الخيالية

كان ساطع الحُضري (1879 - 1968) موظف أيدولوجيا بامتياز<sup>(51)</sup>، ونسب لنفسه دوراً مهماً في انتشار فكرة القومية العربية في العراق: «إن فكرة القومية العربية ووحدة الأمة العربية، انتشرت خلال وجودي في العراق انتشاراً كبيراً يدعو إلى الارتياح. وقد تم هذا الانتشار بفعل عوامل عديدة أهمها: تدريسات المدارس وإيحاءاتها المتواصلة»<sup>(52)</sup>. لم يكن قدوم الحُضري إلى العراق ودوره في وزارة المعارف مرغوباً فيه من طرف بعض العراقيين<sup>(53)</sup>، وهناك مَنْ

(50) See Lukitaz, Liora, *Iraq: The search for National Identity*, (Frank Cass, London, 1995), p.100; Reeva S. Simon, «The Teaching of History in Iraq Before the Rashid Ali Coup of 1941», (*Middle Eastern Studies*, Vol. 22, No. 1, Jan 1986), pp.37-51.

(51) عن مفهوم «موظف الأيدولوجيا»، يُنظر بولانتزاس، نيكوس، الأيدولوجيا والسلطة، نموذج الدول الفاشية، ترجمة نهال الشّهل، دار ابن خلدون، 1979، ص 38.

(52) الحُضري، مذكراتي، ج 2، ص 436. ومن الباحثين، عراقيين وغير عراقيين، مَنْ صَادَقَ على هذا القول: فوصف بأنه «مهندس القومية العربية في العراق» و«مهندس التعليم»، و«أبو التربية الرسمية في العراق»، و«أبو القومية العربية وفيلسوفها الأول»، وإن أثره «كأثر الفيلسوف والمربي المشهور (فيخته) بالنسبة للأمة الألمانية». يُنظر al-Musawi, Muhsin J., *Reading Iraq: Culture and Power in Conflict*, (I. B. Tauris, London. New York, 2006), p.22-23. كليفلاند، وليام ل.، ساطع الحُضري: من الفكرة العثمانية إلى العروبة، تعريب فكتور سحاب، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1983، ص 27، 109، 146؛ المتاعي، د. الطاهر، الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية (1975-1990)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008، ص 23-28؛ البزّاز، عبد الرحمن، نظرات في التربية والاجتماع والقومية مع مقدمة ضافية في النكسة وعبرها، مطبعة العاني، بغداد، 1967، ص 227.

(53) في العام 1923 صدر كتاب بعنوان سرُّ تأخر المعارف في العراق، يطلب فيه مؤلفوه من الملك فيصل الأول تخليص معارف العراق من مساوئ المدير العام، الحُضري؛ يُنظر الحُضري، مذكراتي، ج 1، ص 387-393؛ وكذلك سعيه لإلغاء جامعة آل البيت، يُنظر، =

أشار من طرف خفيّ إلى خطورة دور وزارة المعارف من دون أن يُسهب في تفصيل وجوه هذه الخطورة ومكائنها تجنباً لسوء الفهم وإثارة العصبية، فترك الأمر للتاريخ<sup>(54)</sup>.

كان لُقُوم الحُضري إلى العراق حيثيات دالّة، حيث كان قُدومه تلبيةً لرغبة الملك فيصل الأول نفسه، قال له الملك: «أنا سأعتمدُ عليك في إصلاح وتنظيم وتأسيس أمور المعارف في العراق، وسأستدعيك إلى العمل معي، في أول فرصة»<sup>(55)</sup>. اتفق الرّجلان، كما يخبرنا الحُضري في مُذكراته، على العمل، كلّ واحد من موقعه، على بناء الدولة العراقية الجديدة. وعُهدت إليه مهمّة التربية والتعليم وهي أهم وظيفة في الدولة العراقية الناشئة، على الرّغم من أنّه لم يكن يَعرف عن العراق الشيء الكثير، إنّ لم نقلْ إنّّه بالكاد يعرف شيئاً عن العراق. كانت جميعُ مصادر معرفته عن العراق أحاديث سمعها من عراقيين وكتباً قرأها: «أخذت أستعيد وأستعرض كلّ ما كان لديّ من معلومات عن العراق - وبالأحرى عن ولايات بغداد والموصل والبصرة - ثم أسعى إلى توسيع وتعميق تلك

= سيّار الجميل، ص 228-231؛ ورأي فهمي المدرّس بالنزوع السلطوي لدى الحُضري في مقاله «جامعة آل البيت وساطع بك الحُضري»، العالم العربي (جريدة)، العدد 124، السنة الأولى، 19 آب 1924، 17 محرّم الحرام 1343 (منشورة في: عز الدين، د. يوسف، فهمي المدرّس من رواد الفكر الحديث، بغداد، ط 2، 1976، ص 356)؛ ومنعه تأسيس دار للمعلمين في الحلة وأخرى في الموصل كي لا تكونا طائفتين (الأولى جعفرية، والثانية مسيحية) حسب رأيه، الحُضري، مذكراتي، ج 1، ص 79-81؛ وعن خلافه الشهير مع الشاعر محمّد مهدي الجواهري، يُنظر، الحُضري، مذكراتي، ج 1، ص 588-602، والجواهري، محمّد مهدي، مذكراتي، ج 1، دار المجتبى، 2005، ص 167-171؛ يُنظر كذلك سُخريّة إبراهيم صالح شكر في مقال له بعنوان «رؤوس حراب - الأستاذ - ساطع الحُضري»، في: عز الدين، د. يوسف، إبراهيم صالح شكر وبواكير النثر الحديث في العراق، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975، ص 114.

(54) جواد، هاشم، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، مطبوعات جمعية الرابطة الثقافية، مطبعة المعارف، بغداد، 1946، ص 108.

(55) الحُضري، مذكراتي، ج 1، ص 14.



الاقتصادية أساساً لتكوين الأمة<sup>(65)</sup>. وفصل بين القومية والدين، ففي الشؤون السياسية يجب أن تتقدم الروابط القومية والوطنية على الروابط الدينية، لأنّ هناك مسلمين ليسوا عرباً، وعرباً ليسوا مسلمين، فضلاً عن أنّ الدين انحلّ إلى طوائف وفِرَق، ما يجعله غير قادر على توحيد أبناء الوطن الواحد<sup>(66)</sup>. ومن مناقشاته هذه انتهى الحُضري إلى أنّ أساس قيام الأمة وتكوّنها هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ؛ اللغة روح الأمة والتاريخ ذاكرتها وشعورها. وتنشأ وحدة اللغة من الوحدة في التاريخ لتؤدي إلى وحدة الثقافة. وهذا كفيل، كما رأى، بتحقيق الوحدة العربية عاجلاً أم آجلاً<sup>(67)</sup>.

هذا هو مفهوم الأمة أو القومية عند الحُضري، وكانت جميع كتاباته وأحاديثه وخطبه صياغات لهذه المفهوم. وأبرز ما في هذه الصياغات عدم تطابق الدولة والأمة؛ إنّ الأمة موجودة سواء أكانت ضمن دولة واحدة وتسمّى دولة - الأمة، أم كانت مُجَزّأة في دول عديدة. لذلك يُميّز بين الوطنية والقومية: «الوطنية هي حبّ الوطن... والقومية هي حبّ الأمة... والوطن... قطعة من الأرض، والأمة... جماعة من البشر. فنستطيع أن نقول - بناءً على ذلك - إنّ الوطنية: هي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض تُعرف باسم الوطن، والقومية: هي ارتباط الفرد

= القومية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1959، ص66-67. (أُقيمت هذه المحاضرات في قاعة الجمعية الجغرافية بالقاهرة بدعوة من كلية الآداب سنة 1948).

(65) الحُضري، ما هي القومية، ص151، 160-171.

(66) المصدر نفسه، ص243؛ الحُضري، «عوامل القومية»، في أبحاث مختارة في القومية العربية، (الأعمال القومية لساطع الحُضري، مجلد 17)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة خاصة، 1985، ص31-45. (محاضرة أُلقيت بنادي المعلمين ببغداد، سنة 1938)؛ العروبة أولاً، ص100-101، 106، 179؛ وكليفلاند، ص218-219.

(67) الحُضري، ما هي القومية، ص251-252؛ مُحاضرات في نشوء الفكرة القومية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1959، ص25-26. مذكراتي، ج2، ص281-283؛ العروبة أولاً، ص166-167.

بجماعة من البشر تُعرف باسم الأمة»<sup>(68)</sup>. والعرب اليوم لا يعيشون في دولة الأمة، إنما هم أمة متفرقة بين أوطان عديدة. إنّ أساسَ الوطنية حبُّ المَوْطن، وأساسَ القومية حبُّ الأهل. وعلاقة كهذه معنوية روحية أكثر منها مادية حسية، والمرء يحبُّ وطنه رغم أنه لم يشاهد منه إلّا الجزء الذي يعيش فيه، كذلك أمته، فإنّه يُحبّها، ويرتبط بها برباط روحي عميق، رغم أنه لم يشاهد من هذه الأمة سوى الأهل أو العشير الأقربين. القومية إذن حبّ. وكما مرّ معنا، لا ينمو هذا الحبّ إلّا إذا تعهّده التربية، ومن شأنها أن تُنمّي في العربي تشوّفه وتطلّعه نحو أمته الواحدة، وتطرح عنه نزوعه الإقليمي الحسي. والإقليمية اليوم أشدّ تأثيراً لأنّ لها معالم واضحة ومحسوسة، ومفردات حياتية يومية، ذات منافع مباشرة، بينما تفتقر الفكرة القومية إلى ما يُجسّدها حسياً في الحياة اليومية. وهي اليوم ليست سوى فكرة عقلية معنوية عند سواد الناس<sup>(69)</sup>. ولذلك، كان من الواجب ترقية مفهوم الأمة، والنزوع القومي، ومنحهما الأولوية على الفرد نفسه، وخلق النزوع فيه للفناء فيها، ذلك لأنّ «النزعة القومية... تولّد فكرة وطن معنوي مثالي أوسع وأعظم وأعلى من الأوطان الراهنة... فتصبو النفوس إلى تحقيق هذا الوطن المرقوب والمرغوب، وتندفع من عالم الفكر والتمني إلى عالم الحقيقة والواقع»<sup>(70)</sup>. والحرية التي يتمتّع بها الفرد في وجوده الإقليمي الحسي ليست أصيلةً ما دامت أمته ككل ليست حرةً، لأنّ وجوده الإقليمي وجود زائف، أو ليس أصيلاً، إن صحّ التعبير. والحرية هي نفسها ليست غايةً في ذاتها، إنّما هي مُجرّد وسيلة لغاية أُسمى، وهذه الغاية سموّ الأمة وعلوّ كعبها بين الأمم. وعليه فإنّ المبدأ الرئيس هنا، وهذا ما حدّده بدقة في خطاب ألقاه على فريق الكشف العربي ببغداد عام 1937:

(68) الحُضري، «الوطنية والقومية»، في أبحاث مختارة في القومية العربية، ص 23 (والمقال من دروس دار المعلمين العالية في بغداد).

(69) الحُضري، «الوطنية والقومية»، ص 24-29، والحُضري، محاضرات، ص 247.

(70) الحُضري، «الوطنية والقومية»، ص 24.

«الوطنية والقومية قبل كل شيء، وفوق كل شيء... حتى فوق الحرية، وقبل الحرية»<sup>(71)</sup>. (التشديد لي)

كانت الأمة، في مفهوم الحُضري، «أشبه بذات مُتعالية»<sup>(72)</sup>، وأيدولوجيا الحُضري القومية، التي تُقدّم الأمة الخيالية على الاجتماع الوطني المحلي الواقعي، مقدمةٌ أساسيةٌ لقيام نظام سياسي شُمولي. وفي الحقيقة ليس ثمة شيء أكثر من هذه العقيدة الجديدة، عقيدة تقديم الأمة على الحرية، أو التضحية بالفرد من أجل الأمة، ثباتاً وديمومةً في أيدولوجيا، أو جميع أيدولوجيات، الدولة العراقية الرسمية. ولن يقتصر الأمر على ذلك فقط، رَغْمَ فداحته، بل سوف تتشعب هذه العقيدة، وتأخذ صوراً عديدة لن تعدم في كل حين مُسوغات جديدة. وكلُّ أيدولوجيا تُسَفِّه الوجود الحاضر، بوصفه وجوداً ناقصاً، وتُمجّد وجوداً مُستقبلياً بوصفه الوجود الكامل، وتُضخّي بالحرية في ذلك السبيل، لا بدّ من أنّها، إذا ما تحكّمت في سياسة الأمر الواقع، سوف تقود إلى نظام سياسي يُعطل كل شيء، أو يستعمل الحاضر لغرض المستقبل، الذي قد لا يأتي أبداً. وهو أمرٌ كانت حنة أرندت قد شخّصته في تحليلها للفكر الأيدولوجي التوتاليتاري. يطمع الفكر الأيدولوجي في تفسير كل شيء يتجاوز الأمر الواقع الحاضر ليؤكد وجود واقع أكثر حقيقية، يَكْمُن خلف الأمور المحسوسة، ويحكمها من خلال هذا الارتداد، ويُطالبنا بأن نمتلك حسّاً سادساً، وهذا الحسّ السادس من شأن الأيدولوجيا أن توفّره لنا، وذلك من خلال التلقين الأيدولوجي الخاص الذي يدأب عليه في دوائر التعليم المخصّصة لهذا الغرض<sup>(73)</sup>.

وطبقاً لصياغات الحُضري، مُنح تدريسُ التاريخ درجةً رفيعةً لتنمية الحسّ

(71) الحُضري، مذكراتي، ج2، ص507، والحُضري، ساطع، صفحات من الماضي القريب، دار العلم للملايين، 1948، ص59.

(72) عبد الجبار، فالح، ما بعد ماركس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص285.

(73) أرندت، حنة، أُسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، ط1، 1993، ص263.

الوطني والقومي، وتقوية روح الجماعة، والسعي المشترك نحو هدف اجتماعي وطني قومي مُحدّد؛ فالتاريخ أحد عنصري القومية المُكوّنين. يجب، إذن، تكوين نظرة قومية للتاريخ تخلق في أذهان التلاميذ مخيلاً لمجد أمة يجب أن تُبعث من جديد. «إنّ دروس التاريخ»، يكتب الحُصري، «من أهمّ الوسائل لإثارة الشعور الوطني وتنمية الوعي القومي في نفوس الطلاب»<sup>(74)</sup>. وشخص ثغرة كان يُعاني منها درسُ التاريخ، تمثّلت في غياب دراسة الحركات القومية في إيطاليا وألمانيا والبلقان، لذلك قرّر تدريس حركات الوحدة في الصف السادس الابتدائي للسنة الدراسية 1922-1923، وأبرز هذه الحركات سياسة غاريبالدي في إيطاليا، وبسمارك في ألمانيا<sup>(75)</sup>. وتختلف عنده عملية تدوين التاريخ عن عملية تدريسه؛ في التدوين يُمكن الوصول إلى نظرة علميّة بحثية، بيد أنّ الأمر ليس كذلك في عملية تدريسه؛ لأنّنا لا نستطيع في التدريس أن نعرض جميع التفاصيل والوقائع، لذلك وجب اللّجوء إلى الاصطفاء والانتقاء. وبطبيعة الحال، لا تتحكّم بعملية الانتقاء روح علميّة، بل الرغبة في تنمية الوعي القومي لدى الطلاب<sup>(76)</sup>. ورغم أنّه يدعو إلى «التقيّد بالحقائق التاريخية تقيّداً تاماً»، فإنّه يرى وجوب العمل «على ضوء مقتضيات (التربية الوطنية) في أمر انتخاب (الوقائع والحقائق) التي نستطيع أن نعرضها على أنظار طلابنا في «المدة المحدّدة لدرس التاريخ»<sup>(77)</sup>. ويُحرّض بناءً الأُمّة في الحاضر والمستقبل على التعامل الانتقائي مع ماضيها. ويقتضي فعلُ الانتقاء التذكّر والنسيان: تذكّر وقائع ماضية ونسيان أخرى. وفكرة النسيان جوهرية عند الحُصري، وإن كانت تعود في الأساس إلى إرنست رينان، الذي عدّ حتّى الخطأ التاريخي عاملاً أساسياً في خلق الأُمّة<sup>(78)</sup>.

(74) الحُصري، أبو خلدون ساطع، «تعليم التاريخ والعلاقات الدولية»، في: أبو خلدون، ساطع الحُصري، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1960، ص30. (ط1، 1951)

(75) كليفلاند، مصدر سابق، ص211-213.

(76) المصدر نفسه، ص46.

(77) المصدر نفسه، ص61.

(78) رينان، مصدر سابق.

أدى الحُضري خدماته الأيدولوجية للدولة الجديدة بأمثل صورة، وإن لم تكن يسيرة في بيئة شهدت صراعات مع إدارات وإداريين استعماريين، وصراعات أيدولوجية جانبية وجوهرية، ومصالح فئوية وفردية. ومن مُستشار للملك فيصل الأول إلى مُعاون وزير المعارف، ومدير المعارف العامة، وأستاذ في دار المُعلّمين العالية، ومناصب رفيعة في دائرة الآثار وكلية الحقوق، فضلاً عن نشاطات في التجمّعات والنوادي القومية، كان الحُضري يُؤدي خدمة رئيسة، أجمّلناها في ما سبق من عرض، ويُجمّلها هو مرةً أخرى: «بثّ الإيمان بوحدة الأُمّة العربية، مع إشاعة الشعور بأمجادها الماضية»<sup>(79)</sup>.

لا أظنّ أنّ العراقيين كانوا ينتظرون الحُضري، الذي أمضى حياته قبل مجيئه إلى العراق في خدمة الدّولة العثمانية، والذي لم يكن يُجيد نطق العربية بشكل سليم، أقول لم يكونوا ينتظرونه كي يعرفهم بأمجاد العرب الماضية، ولا أنّ بلدات العراق ومُدنه وريفه وشخصياته الفاعلة آنذاك وأدباءه وشعراءه وثوّاره العشرينيين، كانوا يجهلون عُروبته، وهل تنتظر البصرة والكوفة من يعرفهما بالعربية! لكنّ القومية العربية الإقصائية قومياً وطائفيّاً كانت شيئاً جديداً مثل الدّولة الجديدة، وهذه أبرز مُفارقات أيدولوجيا القومية العربية في العراق، التي سوف أتناولها في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

### محمّد فاضل الجمالي: العراق برُوسيا العرب

يُوصف محمّد فاضل الجمالي (1903 - 1997) بأنّه كان أيدولوجياً انتقائياً، دمج في رؤيته للعالم الأفكار الديمقراطية الأميركية، والروح العسكرية الألمانية والنزعة القومية العربية. وعلى الرُغم من الاختلافات والخلافات بين الحُضري والجمالي، لا سيّما صراعهما حول مركزية التعليم كما قرّر الحُضري، ولا مركزيته كما رأى الجمالي، فإنّهما سارا، على العُموّم، في طريق بثّ النزعة القومية العربية في مناهج التّربية والتعليم. فأبقى، في فترة تقلّده مناصب مُتنوّعة

في وزارة المعارف من العام 1934 إلى العام 1942، على المنهاج الدراسي الذي وضعه الحُضري، ولم يُجرِ عليه أية تغييرات جوهرية، بل إنه زاد من المضامين القومية في دروس التاريخ. كان الحُضري قد استقدم منذ العشرينيات مجموعة من المعلمين السوريين والفلسطينيين، وعمل الجمالي على تجنيدهم بفاعلية أكبر، ووضعهم في مواقع إدارية، وعيّنهم معلمين للتاريخ، كما سمح لكتبهم المنهجية في التاريخ أن تُستخدم نصوصاً مدرسية في المدارس العراقية. وكان هؤلاء ركّزوا على القضايا السياسية العروبية وقلّلوا من شأن المسائل المحلية<sup>(80)</sup>.

(80) يُنظر الحُضري، مذكراتي، ج 2، ص 283-297؛ وعن الدور النازي المزعوم الذي لعبه الجمالي يُنظر الهاشمي، د. رحيم كاظم محمّد، محمّد فاضل الجمالي ودوره السياسي ونهجه التربوي حتّى العام 1958، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2012، ص 53-58؛

Eppel, Michael, «The Elite, The Effendiyya, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958», (*International Journal Of Middle East Studies*, Vol. 30, No. 2, May 1998), p.233; Simon, op. cit., pp.69-107; Lukitaz, op. cit., p.109.

وعن دور المعلمين العرب، يُنظر: Simon, op. cit., pp.42-49، وتنقل الكاتبة عن سي. جي. إدموندز C. J. Edmonds تدمره من طريقة تدريس المدرّسين العرب في المدارس العراقية: «إنّ الطريقة التي تُقدّم لهم [أي للعراقيين] ليست طريقة عراقية، إنّها طريقة قائمة على مظالم هؤلاء المدرّسين في بلدانهم وليس هو التعليم الذي كان يريده مؤسّسو العراق فيما لو هم تبّنوا التعليم بأنفسهم فعلياً... ربما يتعاطف العراق مع بعض هذه المظالم، ولكن هذا لا يعني أنّه يجب أن يتنازل عن واجبه المُقدّس في تربية عقول أجياله القادمة لآخرين... إنّ لمن غير المسموح لأشخاص مظلومين من خارج العراق، الذين ليس لديهم معرفة بتاريخ العراق الحقيقي... أن يسعوا إلى تدمير هذه الوحدة من أجل أهداف هي ثانوية بالنسبة للمحليين»، ص 48، عن Fo 624/17 Education. 375/19/ 12 September 1939. Enclosure, p.2. من جهة مُقابلة، يرى أحد الباحثين العراقيين المتحمّسين قومياً لتجربة المدرّسين العرب في العراق «واحدة من أبرز البنى التاريخية الثقافية والقومية النادرة في تاريخ الأمة العربية المُعاصر، بل إنّها ظاهرة تتفوّق عراقياً على مصر التي شهدت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظاهرة عروبية مُماثلة، ولكنها اقتصرَت على الثقافة والصحافة والأدب. أمّا في العراق، فقد تفاعلت سياسياً وقيادياً وتربوياً وثقافياً وأكاديمياً. أي باختصار: إنّ العراق كان محطة نشيطة وفعّالة و متميّزة جداً لحركة المثقّفين والساسة العرب في مختلف الحقول». =

وفي تقييمه للشخصية العراقية والعربية عموماً، رأى الجمالي أنها شخصية تمتاز بطغيان الروح الفردية بما لا يتواءم مع شروط التقدم الحديث، وهذه ملاحظة أبدأها الحضري أيضاً، وستكون في مقدمة ملاحظات المثقفين والتربويين القوميّين. لذلك كانت مهمة تقوية الروح الجماعية إحدى مهمّات المنهج التربويّ الرئيسيّة، إذ يجب أن يربّي المنهج الناشئة على الانضباط وحبّ النظام والعمل المشترك، وأن يكون منهجاً عربياً، يهدف إلى وحدة البلاد العربية وخلق أمة قوية. ولا سبيل إلى تحقيق هذا الهدف السامي إلا بمنهج يُحقّق جملة من الشُّروط. وحملت هذه الشُّروط العنوانات الآتية: الشُّروط المدنية، والروحية الأخلاقية، والصحية، والاقتصادية، والبيئية، والفكرية، والفنية<sup>(81)</sup>. وسأعرض هنا ما يتعلّق بالشُّروط المدنية، والشُّروط الروحية الأخلاقية لأنّها تُعبّر خير تعبير عن نوع الأيدولوجيا والسلطة التي تُدافع عنها، وتُرسّي دعائمها، كما تكشف عن طبيعة الشُّروط التي كان يُراد للإنسان العراقي الجديد العيش بمقتضاها.

والشُّروط المدنية هي معرفة النفس، ولكن لا النفس الفردية، إنّما «النفس الكبرى» حسب اصطلاح الجمالي، التي يعني بها «نفس الأمة». فإذا كان سقراط قد قال اعرف نفسك مخاطباً اليونانيين بما عرف عنهم آنذاك من نزعة فردية، فإنّ «نفس الفرد اليوم يجب أن تذوب في نفس الأمة فتكون نفساً كبرى هي شخصية الأمة وكيانها». وهذه المعرفة هي الحجر الأساس في بقاء الأمة، وتتوفّر هذه المعرفة من خلال دروس الجغرافية والتاريخ. والمعرفة يجب أن تُقرن بالعمل،

= يُنظر د. سيار الجميل، «إعادة كتابة تاريخ العراق المعاصر (8): دور المثقفين العرب في تكوين العراق المعاصر»، آفاق عربية (مجلة)، عدد 12، كانون الأول/ديسمبر 1993، السّنة الثامنة عشرة، ص 4-5. أمّا المجالات التي برز فيها دور المثقفين العرب في العراق فهي: الثقافة والتربية والتعليم، والسلطة والسياسة والصحافة. وضمن المشروع البعثي لإعادة كتابة التاريخ، صار يُنظر إلى قدوم هؤلاء المُدرّسين ليس بسبب حاجة العراق آنذاك لخبرات كوادِر مُتعلّمة وأكاديميين، «بل لأنّ مشروعه النهضوي كان قومياً بحتاً». الجميل، نفسه، ص 5.

(81) الجمالي، د. محمد فاضل، وجهة التربية والتعليم في العالم العربي وخاصة في العراق، مطبعة الجزيرة، بغداد، 1935، ص 56-57، 62-83.

والعمل تجسيداً للأخلاق القومية: لا مفرّ من بذل النفس والنّفس في سبيل النفس الكبرى. كما أنّ من مهمّات المدرسة تعليم الطفل بأنّ الأُمّة تسير وفق أنظمة وقوانين تُوضع لمصلحة الأفراد جميعاً وفوق كلّ ذلك لمصلحة المجموع. ولصّنع الأنظمة والقوانين وتنفيذها والعمل على مراقبة تطبيقها ماكينّة خاصة هي الحكومة وعلى رأسها صاحب الجلالة الملك المُعظّم. وعلى الطفل أن يتعلّم منذ طفولته احترام الرئيس ولا يجب أن تسمح المدرسة بأيّ وجه من الوجوه بأيّ تقصير أو تهاون في هذا الباب، فيُعلّم التلاميذ أنّ الرّمز هو رَمز النظام وعنوان القانون كي يُدركوا أنّ تطبيق الأنظمة والقوانين يتطلب تسلسلاً في المسؤوليات من رئيس صغير إلى أكبر منه حتّى تصل القيادة العظمى إلى جلالته الملك المُعظّم<sup>(82)</sup>.

لا تخفى النعمة الأفلاطونية، أو حتّى الفارابية، في تنظيم كيان دولة يكون لكلّ فرد فيه موقعه تحت قيادة الملك. ثمّة نظامٌ هرميّ مُتراصّ ومُترابط يضمّ نفس الطفل الصغير والنفس الكبرى. والنفس الصّغرى لا معنى لها ولا وجود من دون النفس الكبرى، بالضبط كما أنّ أنظمة المجتمع والبلاد تتناغم في بناء هَرَمي يبدأ بأصغر رئيس لينتهي عند القمّة حيث «جلالة الملك المُعظّم». واللافت أكثر فأكثر هو أنّ المهمّة القومية المُلقاة على عاتق مُعلّمي العراق أسمى وأجلّ من مهمّات غيرهم من معلّمي الدول العربيّة الأخرى. والجمالي يُوجّه كلامه إليهم بعبارة صريحة لا لبس فيها:

ويجب أن يُدرك معلّمو العراق قاطبةً أنّ على العراق مهمّة تاريخيّة عظمى وهي أن يتولّى الزعامة ويعمل بنشاط لتكوين هذا الكيان العربي الأكبر ذلك لما توفّر للعراق من ظروف وأحوال سياسيّة واقتصاديّة وعسكريّة وليس بالكثير على العراق أن يطمح ليكون بروسيا العرب<sup>(83)</sup>.

وهذه مهمّة جليّة يُربّى الطفل عليها منذ صغره، ويتعلّم أنّه ليس سيوى نفس

(82) وجهة التربية والتعليم في العالم العربي وخاصة في العراق، مرجع سابق، ص 63-67.

(83) المصدر نفسه، ص 69.



لا موضع لها في هذا الوجود (البلد، النظام) إلا بالذوبان في نفس الأمة، النفس الكبرى، التي يقف على رأسها جلالة الملك، العقل المنظم للقوانين ومُنْفَذُهَا. وهو الذي بدوره سيكون قائد العراق من أجل توحيد العرب، في دولة، أو نفس، واحدة كبرى. وكلّ عمل يُنجزه المُربّي أو المُعلّم لا يصبّ في مجرى هذه المهمة سيكون عملاً لا قيمة له ولا معنى: الأمة أولاً وأخيراً. ومعنى أن تذوب نفس الفرد في النفس الكبرى هو أن يذوب الكيان القطري الواحد في الوحدة العربية القومية الكبرى. وسيكون «ذوبان» العراقي أهم وأخطر من غيره لأنه هو، وليس غيره، من يجب أن يضطلع بمهمة قيادة عملية التوحيد.

وللأمة مزايا وسجايا يجب المحافظة عليها وصيانتها، لأنها بها ضاهت الأمم، وبها ستحتفظ بمكانتها في عالم اليوم. ومن أبرز هذه السجايا العزة وإباء الضيم، والعقّة، والشجاعة، والإيثار والكرم والشهامة. وحتى إن بدت هذه السجايا قد نمت في حياة البداوة، فإنّ على أهل المدينة والريف التحلي بها، لأنّ بقاءهم مرهونٌ ببقائها. كان الجمالي قد سمّى أسلوب التربية هذا «التهذيب»، فهو أنجع الوسائل لتحقيق ما هو منشود<sup>(84)</sup>. إذن التهذيب والعقاب، النظام والانضباط، النفس الصغرى تذوب في النفس الكبرى، الفرد وماكينه الحكومة، العراق والأمة، وفوق الجميع، أو عقل الجميع، جلالة الملك المُعظم: مُنظّم القانون ومُنْفَذُهُ<sup>(85)</sup>.

هذه الآراء أو التعليمات، التي تضمّنها كُتَيْب الجمالي وجهة التربية والتعليم في العالم العربي وخاصة في العراق، جوهر النّزعة القومية العروبية في العراق، التي منحت بصيغة غير مباشرة شرعية استعمال القوة في بناء إنسان قومي

(84) وجهة التربية والتعليم في العالم العربي وخاصة في العراق، مرجع سابق، ص 3، 71-75.

(85) بعض من تناول بالدراسة النظام التعليمي والتربوي في العراق في فترة ما بين الحربين العالميتين، يرى أن هناك اتجاهات ومواقف وآراء كانت معارضة لنظام التعليم الرسمي، تضمّنتها مقالات صحفية وكتب وقصص قصيرة وروايات،

يُنظر: Bashkin, Orit, «When Mu'awiya Entered the Curriculum»- Some Comments on the Iraqi Education System in the Interwar Period», *Comparative Education Review*, Vol. 50, No. 3 (August 2006), pp.346-366.

عربي في العراق، مع ملاحظة، وهذه ملاحظة مُهمّة كما أحسب، أن هذه التعليمات صَدَّرت عن مُوظَّف أيديولوجيا لا يَنحدر من الطائفة السُّنَّية، بل من الطائفة الشيعية، والغرض من ملاحظتي هذه، التنويه إلى أن ثمة خُرافة حُمِلت على محمل التسليم كما لو أنَّها من البديهيات تُفيد أنَّ فكرة أو أيديولوجيا القومية العربية كانت تنتشر في أوساط السُّنة فقط. وهذا صحيح إلى حدٍّ كبير، لكن فقط إذا نظرنا إلى رجالات الحكم، وهؤلاء كانوا جميعاً تقريباً من الطائفة السُّنَّية، لكن لو نظرنا إلى البيئة الثقافية لاختلفت الصورة تماماً، بل حتى في البيئة الحزبية والحركات الأيديولوجية، كان ثمة تغيب للعراق اشترك فيه الجميع لحساب الفكرة القومية.

### التماثل الثقافي والتربية العسكرية

بعد رحيل الملك فيصل الأوّل غيَّرت النزعة العروبية اتّجاهها. وصار العديد من العروبيين ينظرون إلى العراق على أنّه بُروسيا العرب، وعلى أن يكون دولةً قويةً تُمثل المركزَ لبقية الدول العربية<sup>(86)</sup>. كنّا قد رأينا كيف سوَّغ فاضل الجمالي واجب العراقيين لقيادة العرب، وكقومي كان «يتألّم»، في الوقت نفسه، من «عدم انتظام الشباب وتكتّلهم. فليس لدينا ما يُشبه تنظيمات الشباب النازي في ألمانيا أو الفاشيست في إيطاليا أو الكومسومول في روسيا أو الكشافة في إنكلترا»<sup>(87)</sup>. وثمة شهادتان مُهمّتان، تتألّمان أيضاً للسبب نفسه، يُمكن أن تُفصحا عن طبيعة الشرط الفكري والاجتماعي الذي آلَم الجمالي؛ الأولى لمحمّد مهدي كُبة (1900-1984):

كان الرأي العام العراقي، خلال الحقبة الأولى من عهد ما يُسمّى بالحكم الوطني مُوحّداً، وعلى قدرٍ كبيرٍ من الانسجام والتوافق... وقد تبدّلت الحال خلال الثلاثينيات عمّا كانت عليه قبل ذلك، حيث انتشرت الثقافة،

See Simon, op. cit. p.61.

(86)

(87) أبو الناصر، عمر، العراق الجديد، سلسلة مطبوعات الأهلية، ط 1، 1936، مصدر سابق، ص 85.

وأتسعت المدارك، وتوافرت وسائل الاتصال بين مختلف أبناء المعمورة، بما فيها من علوم وآداب وثقافات، فبرزت عندئذ للوجود المبادئ السياسية المختلفة، والنظريات الاجتماعية والاقتصادية المتباينة، وأخذت هذه المبادئ والنظريات، تتبلور وتتركّز يوماً بعد آخر، وراحت بعض الفئات تنحو بهذه المبادئ منحى عالمياً محضاً، من شأنه أن يصرف النشء الجديد عن تاريخ أمته، ومقومات قوميته، ووطنيته. فرأى فريق من الشباب العربي المثقف، ضرورة مجابهة هذا الخطر الوافد، الذي يهدّد قوميته وتراثه<sup>(88)</sup>.

أمّا الشهادة الثانية فتتناول الحالة الفكرية للشباب العراقي آنذاك:

إنّ الشباب يبقى بأيدي الكُتّاب والمُترجمين، يتلاعبون به حسب قدرة أسلوبهم وموضوعهم، ولا يأتي العهد الذي تتخيّر فيه جهة إلّا بعد حُسن تصرفه في التنقّل من كتاب إلى آخر، وهذه الحيرة شملت الذين أخذوا ينقلون نتاج العقول الغربية، وضعف هؤلاء جعلهم يتردّدون بين هذا المذهب أو ذاك. فمنهم يقول لنتخيّر مذهب كارل ماركس للمجتمع، وآخر يقول لنتطرّف مع لينين، وثالث يقول لنتعقّل مع غوستاف لوبون، ورابع يقول لنأخذ مبدأ نيتشه في القوة، وهكذا اضطربت عليهم المناحي واضطربت من ورائها ألوف الشباب<sup>(89)</sup>.

صاحب الشهادة الثانية هو يونس السبعائي (1910 - 1942)، الذي كان أوّل من ترجم كتاب أدولف هتلر كفاحي إلى العربيّة، وظهر على شكل مقالات في جريدة العالم العربي، وفي المقدّمة التي كتبها للمقالات يُظهر إعجابه العميق بهتلر والهتلرية حسب تعبيره<sup>(90)</sup>.

تكشف الشهادتان عن شرط فكري واجتماعي جديد: تباين انتماءات

(88) كبة، محمد مهدي، مصدر سابق، ص 54-55.

(89) السبعائي، يونس، جريدة السياسة، 10 آذار 1931، نقلاً عن خيرى العمري: يونس السبعائي، سيرة سياسي عصامي، منشورات وزارة الثقافة والفنون - الجمهورية العراقية، سلسلة الأعلام والمشهورين (10)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1978، ص 36.

(90) حبيب، د. كاظم، لمحات من عراق القرن العشرين، الكتاب الرابع: (العراق الملكي، ج 1)، دار أراس للطباعة والنشر، أربيل، ط 1، 2013، ص 156-157.

الشباب العراقي الفكرية والسياسية، ففي العشرينيات ظهرت جماعة حسين الرّحال (1901-1981) الماركسيّة، وصحيفتهم الصحيفة، التي أظهرت ميلاً يساريّاً ماركسيّاً وعلميّاً، كان من الطبيعي أن يَصُدَم الحسّ القوميّ العُروبي والدّيني معاً، وفي الثلاثينيات ظهرت جماعة الأهالي، ونزعتهم الشعبية، وميولهم نحو الثقافة الغربية ونزعاتهم الوطنية المحليّة المُكلّلة بالعناية بالمسألة الاجتماعيّة، وفي الثلاثينيات، أيضاً، تأسّس الحزب الشيوعي العراقي. وكرّد فعل على هذه التّيارات «الدخيلة»، ظهرت أنديّة وتجمّعات قوميّة، واشتدّت أيضاً الروح العسكريّة، وقويت شوكة الجيش خصوصاً بعد أن صارت مسألة استقرار الدّولة إثر وفاة فيصل الأول إحدى أكبر المُعضلات التي جابهها رجال السياسة. زِدَ على ذلك استمرار التمرد والفوضى العشائريّة، وتفاقم الانقسامات السياسيّة داخل النّخب السياسيّة نفسها، وضعف المَلِك غازي الأول (1912-1939)، أسباباً لتدخّل الجيش وتفشّي الروح العسكريّة<sup>(91)</sup>.

ومن بين النوادي والجمعيات القوميّة، جمعية الجوّال، التي أُجيزت في العام 1934. «وهي تنظيمٌ قوميّ ذو صفة عسكريّة، بنيته من الشبيبة، وهدفه تعزيز الشعور القومي وتنميته عند الأجيال العربيّة الصاعدة. وتضمّن منهجُ الجمعية الدّعوة إلى وحدة العرب كونهم أُمّة واحدة، كما نظر إلى حرية الفرد كحق نسبي لمصلحة الأُمّة»<sup>(92)</sup>. وفي العام 1935 تأسّس نادي المُثَنّى، وأكّد نظامه الداخلي

(91) الهاشمي، ص 445-446. عن دور، أو تدخّل، الجيش في السياسة، يُنظر الهاشمي، مصدر سابق، ص 430-445؛ وطربوش، مصدر سابق، ص 159؛ بطي، رفائيل، ذاكرة عراقية، (ج1)، إعداد وتحقيق د. فائق بطي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط2، 2003، ص 305-347 (ج2)؛ ونزيه الأيوبي، مصدر سابق، 194 فما بعد، ود. زكي صالح، مصدر سابق، ص 107-110؛ رشيد، عبد الوهاب حميد، العراق المعاصر، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2002، ص 85؛ خدوري، نظام الحكم في العراق، ص 121-124؛ والحضري، البلاد العربيّة والدّولة العثمانية، ص 85-86؛ وعن تأثر الضباط العراقيين الشريفيين بالنزعة العسكريّة الألمانية، يُنظر: Simon, op. cit., p.7, 24-28; Eppel, Michael, p.239.

(92) يُنظر الجواهري، د. عماد أحمد، نادي المُثَنّى وواجهات التجمع القومي في العراق 1924-1942، دار الجاحظ، بغداد، 1984، ص 21-22؛ والنعمان، سالم عبيد، =

«بثّ الروح القوميّة العربيّة وإنماء الشعور الوطني والمحافظة على التقاليد والمزايا التي يظهر فيها الطابع العربي وتربية أجسام النشء وتقوية روح الرجولة العربيّة فيهم وتوليد ثقافة عربيّة جديدة تجمع إلى التراث العربي الصالح من ثقافة الغرب»<sup>(93)</sup>. تأسّس النادي ردّاً على الدعوات الاجتماعيّة المتغريّنة لجماعة الأهالي<sup>(94)</sup>، فجاء في العدد الأوّل من مجلة المُثَنَّى لسان حال النادي: «ظهرت هذه المجلة حين هال المخلصين العَمَرات التي يندفع فيها البعض دون ما رويّة أو تفكير ودون ما حساب لعُقبى المصير، شباب عرفوا عن المدنية الغربية بعضها، فغرّتهم زينتها، وخذعتهم بدعها»<sup>(95)</sup>. وهذه إحدى وقائع الثلاثينيات الدالّة، من جهة تنامي حدّة المُواجهة القيميّة في مجتمع مُتحوّل بين فئات اجتماعيّة مُنفتحة تُعبّر ثقافيّاً عن تقبّلها لقيم غربية وفئات اجتماعيّة أوسع وأقوى تُكرّس تماثلاً ثقافيّاً شاملاً. ولقد مثّلت هذه الدعوات روحاً فاشية عزّزتها قوّة ارتباط النادي بالجيش<sup>(96)</sup>. وردّاً على هذه التّهم التي انتشرت في حينه، نشر نُخبَةٌ من الشباب القومي، كُرّاساً بعنوان تُجاه النازية، دافعوا فيه عن أنفسهم وعن نادي المُثَنَّى. وتضمّن الكُرّاس شرح العقيدة النازية، وأسباب ظهورها وانتشارها في ألمانيا، وإدانة نزعتها العنصرية، لأنّ هذه النزعة تَنَقّص، أيضاً، من مكانة العنصر العربي<sup>(97)</sup>.

= الحزب الشيوعي العراقي بقيادة فهد: إعادة تأسيسه واكتمال بنائه ودوره الفاعل في الحركة الوطنية، دار المدى للثقافة والنشر، ط 1، 2007، ص 29.

(93) النظام الداخلي لنادي المُثَنَّى في: عماد الجواهري، نادي المُثَنَّى، ص 174.

(94) كُتَبَة، ص 54-57؛ وعكام، د. عبد الأمير، تاريخ حزب الاستقلال العرقي 1946-1958، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقيّة، (سلسلة دراسات: 216)، 1980، ص 16.

(95) مجلة المُثَنَّى، العدد 1 في 27 آب/أغسطس 1936، نقلاً عن الوكيل، فؤاد حسن، جماعة الأهالي في العراق 1932-1937، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقيّة، 1979، ص 193؛ كُتَبَة، ص 54-57؛ عكام، ص 16.

(96) Eppel, op. cit., p.239, Simon, op. cit., pp.66-67.

وبطاوط، العراق، الكتاب الأول، ص 335-336.

(97) نخبة من الشباب القومي، تجاه النازية، منشور في: حميدي، د. جعفر عباس \*

وجدت طريقة التفكير هذه في شأن الأمة تمثيلاً عسكرياً برز في الثلاثينيات بشكل واضح، بل حاز بانقلاب بكر صدقي عام 1936 قُضِب السُّبْق في عُموم البلاد العربيّة، وسيكتب تدخّل الجيش في الشأن السياسي تاريخ العراق الحديث، لذلك ستعمل السلطات القادمة، في العهد الجمهوري تحديداً، على تأميم الجيش عقائدياً. كانت الدّعوة القوميّة قد وجدت أنصاراً ودُعاة داخل صفوف الجيش، ويكتب خلدون ساطع الحُضري عن الدّور الذي لعبه أبوه ساطع الحُضري في إدخال القوميّة إلى الجيش: «إنّ الضباط الشُّبان الذين كانوا العمود الفقري للكتلة القوميّة في الجيش العراقي كانوا نتاج السياسة التّعليمية التي وضعها ساطع الحُضري والروح القوميّة التي سيطرت عليها منذ تأسيس الدولة القوميّة»<sup>(98)</sup>.

ويُمكن أن نَسْتَجلي هذه الملاحظة بعرض آراء الحُضري فيما يتعلّق بالروح العسكريّة. كان الحُضري قد أدرك أنّ تنظيم الحياة الاجتماعيّة يتكوّن من ثلاثة أقانيم: التّعليم العام، والتجنيد العام، والتصويت العام<sup>(99)</sup>، وهذه يجب أن تعمل معاً. غير أنّ الحُضري لم يكتب شيئاً يُذكر عن التصويت العام، أمّا التّعليم العام، فإنّه لا يُمكن وحده أن يُنجز مهمّته في بثّ الوعي القومي، وزرع الروح الجماعية، إلّا إذا استُكمل بالتجنيد العام والحياة العسكريّة. وأحوج ما يحتاج إليه مُجتمعنا، في نظره، هو القِيَم التي تحملها الروح العسكريّة، بسبب طُغيان النزعة الفرديّة، وغياب الروح الجماعية، في وقت يجب أن نُرجّح فيه ما يُسمّيه

= (إعداد)، من وثائق النوادي القوميّة في العراق، الدورية الوثائقية تصدر عن لجنة السُّلسلة الوثائقية، قسم الدّراسات التاريخيّة في بيت الحكمة، بغداد، 1998، ص 80 (نُشر أول مرة في عام 1938، مطبعة المعارف، بغداد).

(98) الحُضري، خلدون ساطع، «مقدمة» مذكرات طه الهاشمي، ص 28.

(99) الحُضري، «تّيارات التّربية والتّعليم: نظرة إجمالية»، في: الحُضري، ساطع، أحاديث في التّربية والاجتماع، الأعمال القوميّة لساطع الحُضري (مج 2)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، 1985، ص 43. (نُشر هذا الكتاب لأول مرة عام 1944 بعنوان آراء وأحاديث في التّربية والتّعليم، ثم أُضيفت إليه أبحاث لم يحثو عليها عام 1962 ونُشر بعنوان أحاديث في التّربية والاجتماع).

الحُضري بالانتماء إلى «النَّحْنُ»، أو «النَّحْنِيَّة»، على غيرها من الانتماءات الأخرى كالأنوية. إنَّ المجتمع كما الآلة، فَعَتَلَاتِه المعنوية يجب أن تُنظَّم تنظيم العَتَلَات الماديّة في الآلة<sup>(100)</sup>. يجب، إذن، حمل النفوس على التقارب، والابتعاد عن الملاحظات الذاتية ولو بصورة مؤقتة، عبر وسائل أخرى، فضلاً عن التربية والتعليم، منها الألعاب الرياضية، فهي وسيلة ناجعة «لتنمية الخصال الاجتماعية ولتعليم معاني الرياسة والزعامة والتبعية»<sup>(101)</sup>. (التشديد لي)

لكنَّ المنهج الأسلم والأنجع في تنمية الروح الجماعية هي الحياة العسكرية. يكتب الحُضري: «إنَّ نظام الحياة العسكريّة من أهم وسائل التربية الاجتماعية وأفعالها»<sup>(102)</sup>. فهي تُبَعِّدُ الفردَ عن محيطه العائلي والاجتماعي الضيق والصغير، وتجمعه بأفراد آخرين ينتمون إلى عوائل وبيئات اجتماعية أخرى، لتجمعهم رابطة أعلى وأهم وأقدس هي الوطن والأمة. وسيظلُّ الحُضري يؤكد دائماً أهمية الحياة العسكرية، ويَعُدُّها جزءاً من التربية العامة، بل أهم أجزائها. هذا ما نجده مرةً أخرى في مُحاضرة له بعنوان «الخدمة العسكرية والتربية العامة» ألقاها في نادي المعلمين ببغداد. ويُعرب فيها عن تقديره لأهمِّ حدث في الشرق الأوسط في تلك الأيام هو تشريع قانون الخدمة العسكرية الإلزامية في العراق، لأنَّه سيجعل من «الجيش آلة دفاع وطنية تستمدُّ قوّتها من جميع طبقات الأمة»<sup>(103)</sup>. إنَّ المؤسّسة العسكرية مؤسّسة تربويّة مثل المدرسة الابتدائية، فإذا كانت المدرسة تأخذ الطفل من العائلة وتضمّه إلى أقرانه، فإنَّ المؤسّسة العسكرية تأخذ الشاب من بيئته وتضمّه إلى أمثاله من أبناء وطنه؛ لذلك كانت العسكرية مُتَمِّمة للمدرسة الابتدائية. وهنا يُشدّد الحُضري على إقامة الصّلة الوثيقة بين

(100) الحُضري، أبو خلدون ساطع، «التربية الاجتماعية»، في أحاديث في التربية والاجتماع، ص36. (ظهر هذا المقال عام 1928).

(101) المصدر نفسه، ص33.

(102) المصدر نفسه، ص35.

(103) الحُضري، «الخدمة العسكرية والتربية العامة»، في أحاديث في التربية والاجتماع، مصدر سابق، ص37؛ والحُضري، مذكراتي، ج2، ص308-312.

المدرسة والثكنة العسكرية، وذلك بأن تعمل المدرسة على تهيئة الأطفال للخدمة العسكرية، بل إنَّ الخدمة العسكرية لها الأفضلية على المدرسة في إعداد وتربية الروح الجماعية، وإلغاء الروح الفردية. فإذا تكتفي المدرسة بأن تأخذ الطفل من عائلته ساعاتٍ محدودة، ومن ثم يعود ليمارس حياته في بيته وبين عائلته، تحتفظ الثكنة بالفرد مدةً طويلةً قد تستمرّ سنوات، فينكبّ على العسكرية انكباباً تاماً، ويجرد نفسه لهذه المهمة لا لسواها. لنقرأ الحُضري كيف يصف هذه الحياة العسكرية:

إنَّ الحياةَ العسكريَّةَ حياةً نظام وانضباط، تتطلَّب القيادةَ من البعض والانقيادَ من البعض، وتُعطي للنظام الموقع الأول في كلِّ شيء. فالشابُّ الذي يدخل الثُّكنة يضطر إلى أن يعيش عيشةً منتظمةً، مهما كان بعيداً عن النظام في حياته الاعتيادية، ويتشرب بروح الانضباط مهما كان محروماً من روح الانقياد في حياته الخارجية. فالشابُّ الغني يضطر إلى الائتمار بأوامر الرئيس الذي قد يكون فقيراً. والجُندي المُستنير يضطر إلى العمل بإيعازات العريف الذي قد يكون جاهلاً. ولا شك في أنَّ كلَّ ذلك يعلم الشابُّ معنى الانضباط الاجتماعيِّ، ويهبه السجايا الاجتماعية التي يقتضيها هذا الانضباط فعلاً<sup>(104)</sup>.

يبدو أنَّ تجربة الحُضري العثمانية ظلَّت تُمارس تأثيرها في تفكيره في الشأن العراقي، ومن بين عناصر هذه التجربة تأثره بالتَّعليم العسكري أيَّام خدمته في الدولة العثمانية. فالعلوم العصرية كانت قد دخلت إلى هذه الدولة عن طريق المدارس العسكرية، وكان أثر الإصلاحات العسكرية قد شمل شؤون الثقافة والتَّعليم<sup>(105)</sup>. هذه الروح العسكرية التي أراد الحُضري تربية التلاميذ العراقيين عليها تجد أفضل تعبير لها في رؤيته للحرب. في حديث أذيع من محطة بغداد عام 1940 بعنوان «بين القوى الماديَّة والقوى المعنويَّة»، لا يلتقط من مجريات

(104) الحُضري، «الخدمة العسكرية والتربية العامة»، ص 38.

(105) الحُضري، ساطع، البلاد العربية والدولة العثمانية، دار المعلم للملاير، بيروت، ط 2،



الحرب العالمية الثانية إلا ما ينسجم مع هَواه؛ فأحدي دُروس الحرب هي «روح التنظيم التي تُوحّد أعمال الملايين من المكائن والملايين من البشر وتسيّرها إلى اتّجاه واحد»<sup>(106)</sup>. لا فَرْق في هذه الرؤية للحرب بين أعمال المكائن والملايين من البشر ما داموا جميعاً يُعبّرون عن روح التنظيم والانقياد والتضحية.

ارتفعت الأصوات الداعية إلى الضّبط، وإشاعة الروح العسكريّة، وكان سامي شوكت (1893-1986) أحدَ هذه الأصوات. وسامي شوكت، الذي عدّه كامل الجادرجي (1897-1968) فاشياً<sup>(107)</sup>، ورآه كنعان مكيّة السلف الحقيقي لميشيل عَفلق<sup>(108)</sup>، كان طبيباً، ثم صار مديراً عاماً في وزارة المعارف، وكان يكتب بأسماء مُستعارة: عمرو بن العاص، والحجّاج، وأسهم في بعث روح فاشية سُلطوية. وعُرف بخطبه النارية، كما استُقبلت بلاغته هذه من طرف الضباط القوميين، ومجموعة نادي المُثَنَّى، الذين عملوا منذ بواكير الثلاثينيات ضد كلّ انتفاضات أو ثورات الكُرد والآشوريين وفي الجنوب<sup>(109)</sup>. وفي كلمة ألّقاها في خريف 1933 بعنوان صَنعة الموت، أَوْضَح أن القوّة أهمّ من الثروة والعلم، وأنها الثَّربَةُ التي تنبُت عليها بذرة الحق، وإذا أرادت الأُمّة أن تعيش بِعِزٍّ فعلية الاعتناء بالقوّة، ويعني بها إتقان صَنعة الموت، وطالب بأن يكون العراق بُرُوسيا العرب لتحقيق الوحدة العربيّة، ودَعَا إلى صَهْرِ الأقليّات القوميّة في الأقطار العربيّة. وهو لم يكن ينشر فقط، بل كان يُعلِّم الطُّلاب كيف يقتلون، وكيف يُموتون. ويُعلن بصراحة رفضه لأيّ كلام عن السلام. فتحن نُريد الحرب، كما يقول، وعلينا أن نُضحي بدمائنا من أجل العروبة والعرب، وأن

(106) الحُضري، «بين القوى المادّيّة والقوى المعنويّة»، في: الحُضري، مذكراتي، ج2، ص510، ص510.

(107) الجادرجي، كامل، «افتتاحيات جريدة الأهالي 1944-1954»، في: الجادرجي، رفعة، كامل الجادرجي في حق ممارسة السياسة والديمقراطية: افتتاحيات جريدة الأهالي 1944-1954، منشورات الجمل، إعداد مركز الجادرجي للأبحاث، 2004، ص171-205.

(108) كنعان مكيّة، جمهورية الخوف، ص287.

al-Musawi, op. cit., p.20.

(109)

نموت من أجل قضيتنا القومية، ويجب أن نتشرب الروح العسكرية. وكان يطلب من الطلاب التخلي عن حياة الراحة ويُطالبهم باتباع أسلوب الحياة الذي عاش عليه العرب في بواكير الإسلام، مُؤكدًا لهم أن الجيش كان المدرسة الأفضل لبناء الشخصية، وأن التنظيمات العسكرية تخلق في الفرد الشجاعة، والروح القومية، والفخر. ولأجل ذلك، عمل على تأسيس التعليم العسكري في المدارس العراقية، وأنشأ منظمة طلابية على شاكلة شباب هتلر، كما عمل على إدخال اللغة الألمانية لغةً ثالثة في المدارس الثانوية، وإرسال الطلبة إلى ألمانيا من أجل مهمات دراسية<sup>(110)</sup>. زاد شوكت على الحصري تطرفاً، فإذا كان هذا الأخير قد دعا إلى ذوبان الفرد في الأمة، والعناية بالفكرة القومية قبل العناية بالشأن الحياتي اليومي، فإن سامي شوكت بث القيم العسكرية، التي لا ترحم وفي مقدمتها «الموت»، بل هو سمّاها: صنعة الموت.

وصنعة الموت لا تقتضي أيديولوجيا مُتماسكة فقط، بل تقتضي زعيماً بمواصفات وصلاحيات فريدة. وفي الثلاثينيات برزت صورة هذا الزعيم الفريد، ولعلّ أوضح من رسم هذه الصورة هو عبد الرزاق شبيب (1911-1988): الزعيم هو مركز الدائرة، والرُّبَّان، والمُوحَّد، والمُنقذ، ومُوقظ الرأي العام من الغفلة، والمُعتنى، والمُغامر، والعُنوان، والشُّعار، والمُريد، وعاقِد العزم، وإذا قال أو عقد أو رفض شيئاً فهذا يعني أن الجميع قالوا أو عقدوا أو رفضوا. والأمة التي تفتقر إلى زعيم كهذا، عليها أن تنحته من الصخر<sup>(111)</sup>. تستبق قائمة صفات الزعيم وأسمائه قائمة أسماء صدام حسين التسعة والتسعين التي ظهرت في بدايات التسعينيات.

إنَّ النزعة القومية التي تربى عليها أغلب الضباط العراقيين الشريفيين، فضلاً

(110) يُنظر بطي، رفائيل، ذاكرة عراقية، ج2، إعداد وتحقيق د. فائق بطي، دار المدى، ط2، 2003، ص34 (ج2)؛ و Simon, op. cit., pp.80-81، و Lukitaz, op. cit., pp.108-109.

(111) يُنظر شبيب، عبد الرزاق، الرأي العام، مطبعة الفرات، بغداد، ط1، كانون الثاني/يناير 1937، ص95-96.

عن تأثرهم اللاحق بالنزعة الألمانية النازية، و«الدور البروسي» الذي دعا إليه وتبنّاه أيديولوجيون وسياسيون وعسكريون عراقيون لتوحيد الأمة العربية، ودور الجيش في قمع انتفاضات العراقيين شمالاً وجنوباً، أوّحت جميعها بأهمية الجيش باعتباره القوة الحقيقية الوحيدة. وليس مُستغرباً أن يضع الجيش في اعتباره التحكّم في الشأن السياسي في دولة لا قوّة فيها على الإطلاق تُضاهي قوته. وهذا ما نطالعه في «الميثاق»، الذي كتبه طه الهاشمي (1888-1961).

في مُذكرات الهاشمي نقرأ «الميثاق»، وما يهتم في هذا الميثاق هو أنّه يكشف عن عقلية العسكري والأيدولوجيا العسكرية. يُقرّر الميثاق أن هدف العراق هو تأسيس الوحدة العربية، ولن يُحقّق هذه الوحدة غير الجيش لأنّ «الوحدة لا تتمّ إلّا بالقوّة»، لذلك يجب بثّ الروح القوميّة في صفوفه. ولن تكتمل هذه المهمّة إلّا إذا عملت المعارف على تربية الشبيبة قومياً. ومن بين خطوات إصلاح المعارف «تنمية الروح القوميّة»، وفرض «التدريب العسكري على جميع معاهدها (الدوائر والمؤسّسات والمدارس)». ولا ينسى الميثاق الإشارة إلى ضرورة سيطرة الدولة على الصحافة لتُنقذها «من هذه الفوضى التي أفسدت الأخلاق». والميثاق مُعدّ للعراقيين فقط ولا علاقة له بالأقطار العربية الأخرى لأنّ العراق المُستقل هو الذي يستطيع أن يسعى بصورة مُثمرة إلى استقلال الأقطار العربية وضمان الوحدة<sup>(112)</sup>.

كانت ملاحظات القوميّين تتّجه في الغالب إلى تمييز فوضى أدبية وفكرية وأخلاقية في نفوس العراقيّين، لذلك حسبوا أنّ في التّربية القوميّة، وبثّ الروح العسكريّة علاجاً وخلاصاً. وفضلاً عن الشهادات والملاحظات السابقة، يُقدّم لنا عبد الرحمن البزّاز (1913-1973) صورة ضافية؛ فيميّز مشكلات الجيل الذي كان يَفحص سيرته الاجتماعية: القلق، والانتهازية، وضعف الثقافة، والنزعة النّظريّة، والحيرة. وتعود بعض أسباب ذلك إلى اضطراب المصادر الثقافيّة وتنوعها، من صحف وجرائد وسينما وروايات رخيصة، نقلت جميعها صوراً

(112) الهاشمي، مصدر سابق، ص 256-259.

ثقافية مُعرضة. كما يُشير إلى عدم الانسجام الاجتماعي بين التكوينات السكانية، وبين العاصمة وبقية المدن، فضلاً عن الفارق التعليمي والثقافي الشاسع بين أفراد المجتمع العراقي. لذلك اقترح، من بين ما اقترح، تشديد الرقابة على «غذاء الأمة الروحي»، شأن الرقابة التي تُفرضها الهيئات الصحية على الأطعمة والأشربة، من أجل خلق ثقافة حقة: والثقافة الحقة عنده هي التي «لا تتعارض مع طبيعة الأشياء». ولا سبيل إلى معالجة هذه الفوضى غير التعليم الموجّه، فالأمة بحاجة إليه قدّر حاجتها للاقتصاد المُنظم. ويُشدّد البزّاز على دور التعليم في هذا الصّدّد، وللدولة الدور الرئيس، أو الأوحد ما دامت هي التي تقبض على زمام التعليم، في بثّ التعليم اللائق: التعليم القومي. وإذا ما جرى التعليم القومي بشكل صحيح على أيدي مُتعهدين مُخلصين لحُلّت جميع مشكلات العرب<sup>(113)</sup>.

وللجيش، في رأيه، دور أكيد في بناء الأمة سياسياً وأخلاقياً، وبثّ الشعور القومي بين أبناء المناطق المُختلفة والمُتباعدة:

وأحسب أنّ الفضل الأكبر في إيجاد هذا الشعور وتقويته يرجع إلى نظام الخدمة الإلزامية الذي بدأ العراق بتطبيقه منذ بضع سنين. إذ يوجد، في كلّ قرية من قرى العراق اليوم، عدد ممن أتموا الخدمة الوطنية أو قضاوا

(113) البزّاز، عبد الرحمن، «من مُشكلات الجيل»، (مُحاضرة أُلقيت على طلاب دار المعلمين العالية، يوم 25 شهر 4 عام 1954)، «مُفترق الطُرق»، (حديث أُلقي عام 1940)، ص 96؛ «عدم التناسق الاجتماعي»، ص 80-83. (حديث أُلقي من دار الإذاعة العراقية في بغداد في 16 حزيران/يونيو يومياً 1940)؛ «تربية المرأة»، ص 52، 59. (نشر هذا المقال في الجزء الأول والثاني من مجلة المعلم الجديد الصادرة في 11 أيلول/سبتمبر سنة 1953) في: البزّاز، عبد الرحمن، نظرات في التربية والاجتماع والقومية مع مقدمة ضافية في النكسة وعبرها، مطبعة العاني، 1967، ص 38-47؛ «تربية الشعور القومي»، في: مجموعة مؤلفين، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الأول، القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1999، ص 260، 268، (مُسْتَل من: البزّاز، عبد الرحمن، التربية القومية، بغداد: منشورات نادي البعث العربي، مطبعة العاني، 1956، ص 9-47).

سنوات في الجندية. وطبيعي أن يتحدث هؤلاء إلى مواطنيهم عن قوى الدولة في العتاد والمدافع والرشاشات والطائرات وما إلى ذلك من صنوف الكلام، ويجد المتحدث منهم من أفراد قريته آذاناً صاغية وقلوباً واعية... فأنت ترى من هذا أن ليست فائدة الخدمة الوطنية الإلزامية مقصورة على تهيئة جنود مدرّبين مُستعدين لتلبية دعوة الوطن حينما يُنادي المنادي فحسب (بل وفوق ذلك) أنها مدرسة شعبية عامة تُعلّم الناس فنّاً من فنون الحياة، وتبثّ في الأفراد شعوراً قومياً موحداً، وتُمكنهم من التفكير الجمعي، الذي يذوي فيه العنصر الفردي ويفنى، فهي في هذا الاعتبار عاملٌ من أهم عوامل تنسيق المجتمع وتوحيده<sup>(114)</sup>.

يُصوّر هذا النصّ المشهديّ، إن جاز التشبيه، آليات السُلطة في توزيع رسائلها، وزرعها في نفوس المواطنين. إنّ البرّاز، الأيدولوجي المعنيّ أولاً وأخيراً في تثبيت الأيدولوجيا القومية، يرى في الوحدة العسكرية، التي تضمّ مواطنين من مختلف البلدات والقرى، صورةً مصغرةً للدولة. وتتطابق صورتان، تدريجياً، عبر وسائل عديدة، وإحدى هذه الوسائل أحاديث الجنود إلى أهاليهم ومواطنيهم عن «قوى الدولة في العتاد والمدافع والرشاشات والطائرات»، على حدّ تعبيره. تُمرّر رسائل السُلطة عبر هذا الحديث، ليمتلئ عقل المستمع وخياله بقوى دولةٍ مهيبه تُشعره بضعفه، وتُشيع فيه الانضباط، وتمنح العسكري نفسه إحساس القابض الفعلي أو المُمكن على سلطة. بين ضعف المواطن المُستمع وقوة العسكري المتحدث تحدث عملية الاندماج التماثلي، وتُزرع أيدولوجيا السُلطة، ويذوب «الفردي ويفنى». وفي الحقيقة، يكاد هذا التوصيف الموجز أن يكون تصويراً لجوهر الروح العسكرية العراقية، التي بدأ تدخلها، وانغماسها في السياسة منذ الثلاثينيات، لتُبدّر بذور «دولة الغلبة»، ولتُثمر لاحقاً. ولكن «لاحقاً» هذه لن تأتي عبر الخدمة العسكرية والتعليم فقط، بل من خلال مَرَكزة الاقتصاد بيد السُلطة، لتُصبح شمولية، الأمر الذي سيحدث فعلياً في جمهورية البعث في سبعينيات القرن العشرين.

(114) البرّاز، عبد الرحمن، «تعدّد مصادر ثقافتنا وأثره في حياتنا الاجتماعية» (حديث أُلقي في 1940)، في نظرات في التربية والاجتماع والقومية، ص 102.

لا غرابة، إذن، أن تخلق هذه التوجهات روحاً عسكرية سلطوية ستظل تنتشر وتتكرس في البرامج السياسية والاجتماعية والتربوية. ولقد ظهرت هذه الروح في أوضح صورة في الأيديولوجيا البعثية التي حكمت العراق أكثر من ثلاثة عقود من عمر الدولة العراقية الحديثة، وجرى فيها عسكرة المجتمع بدءاً من رياض الأطفال. فكان من بين مقررات المنهج التربوي لوزارة التربية في الثمانينيات: «غرس الروح العسكرية وحب الجندية في نفس الطفل وممارسة خصائصها كالضبط والنظام والمبادرة والشجاعة لتنمية استعداداته للتضحية والفداء»<sup>(115)</sup>. ولا يختلف هذا الهدف التربوي الثمانيني في سياسات التربية البعثية عن هدف سياسات التربية في الثلاثينيات كما ثبته الحصري والجمالي والبراز وآخرون حتى وإن تقاطعت بعد ذلك دروب الدعاة والأيديولوجيين.

لقد وقر تزاوج السلطة والجيش والنزعة القومية الأساس المكين لدولة الغلبة، ووفر أيضاً قناعة رَسَخَتْ في أذهان أيديولوجيي القومية العربية في العراق وهي أن العراق يجب أن يكون قائد الأمة، وأن على العراقي يقع واجب فداء الأمة والتضحية في سبيلها. بدأ نمط التربية هذا مع أيديولوجيي التربية الأوائل في العراق، فأسس خطاب الأيديولوجيا القومية، ولكنه في الوقت نفسه عمل على تقويضها. إن موظف الأيديولوجيا، الحصري، لا كفرد فقط بل كظاهرة أيضاً، الذي استدعاه الملك لبناء سلطته أيديولوجياً، كانت أيديولوجيته التي تربت عليها أجيال من المثقفين والسياسيين والعسكريين هي نفسها التي أسهمت، مع توجهات أخرى وعوامل أخرى، في تقويض الملكية. صحيح أن الملك فيصل الأول كان قد اكتسب شرعيته من الثورة العربية الكبرى، ودعوته العروبية التي اتخذها سبيلاً لبناء الدولة العراقية، إلا أنه كان يعمل بحكم الأمر الواقع، والسياسة الواقعية بالنظر إلى التحديات والمهمات الجسيمة التي كانت تواجه الدولة حينذاك، ولكن الأيديولوجيا التي استنبتها لدعم ملكه كانت في جوهرها

(115) المديرية العامة للمناهج والوسائل التعليمية، مديرية المناهج والكتب، الأهداف التربوية في القطر العراقي، الجمهورية العراقية، وزارة التربية، ط2، 1990، ص24-25.

تتجاوز حدود واقعيته السياسيّة، فكانت تُعلّم العراقيين وتُربّيهم وتُهدّبهم على الازدراء بواقعهم الوطني المحلي، والنظر إليه مُجرّد لحظة عابرة، يجب تجاوزها من أجل الأُمّة الكبيرة. وهذه إحدى مُفارقات بناء الدّولة العراقية؛ فالملك الذي حسب أنّ العراقيين لا يُؤلّفون أُمّة واحدة، بل ينتمون إلى كُتَل خيالية حسب عبارته، فعمد إلى بناء أيديولوجية تجمعهم في أُمّة واحدة، أقول إنّ هذا الملك نفسه استدعى مَنْ أسَّهَم في بناء أُمّة، ولكن هي أيضاً أُمّة خيالية، فلم توحد العراقيين، بل أبقتهم في انتماءاتهم الطبيعيّة، أو ربّما زادتهم تشظّياً وانقساماً. بعبارة أُخرى، كانت هذه الأيديولوجيا تُقوّض، في الوقت الذي أُريد لها أن تبني، السُّلطة المَلَكِيّة. وبالفعل، ما إن رحل فيصل الأول، حتّى برزت المغامرة العسكريّة القوميّة، التي كرّست توجّهاً أساسياً في بناء الدّولة وتقويضها!

والجيش، الذي بناه الملك لحماية سلطته، سيعمل على الإطاحة بها. والمؤسسة العسكريّة، التي تشبّعت بالروح القوميّة العربيّة، لن تُقدّم لهذه القوميّة أكثر من شعارات، ولن تُقدّم للعراق غير كونه بروسيا العرب. لم تكن الأيديولوجيا القوميّة وحدها قادرة على تقويض البنيان الملكي، بل الجيش، الذي صار مثل وحش، هو الذي ستكون له دائماً الكلمة الأولى والأخيرة. لذلك ستعمل السلطات القادمة على السيطرة عليه وترويضه خدمة لأغراضها. ومع سلطة البعث بعد العام 1968 سوف تُبلّغ هذه السيطرة ذروتها ولكن ليس من دون تصفيات دائمة في صُفوف ضباطه بصرف النظر عن مذاهبهم وقومياتهم ومناطقهم. كانت فئات الضباط الكبار في العُقود الأولى من السُّنّة، وكذلك كانوا في العُقود الجمهوريّة، لذلك كانوا أكثر من غيرهم عُرضةً للتصفيات من طرف السُّلطة البعثيّة. فالجيش مُسَيَّس تماماً، وطائفي تماماً، ومن ثمّ مناطقي، وبعد ذلك قَبَلِيّ وعائلي. وهذا التسلسل كما لو أنّه كان مُؤشّراً على انقياد الدولة إلى حتفها عام 2003. لم يتوحد العراق كأُمّة، وفُشِلَت أجهزة الدولة الأيديولوجية في تحقيق هذه المُهمّة، بل بدّرت بُذور الخراب والتفكّك منذ البداية، ولكن ظلّ العراق موحدًا بفضل الجيش، وكلّ وحدة هذا قوامها لا بدّ أن تسقط أمام أي عاصفة، ولن يعود الجيش قادراً بعد ذلك على النهوض بالدّولة، لأنّ التجارب التاريخيّة لا تتكرّر.

## مُفارقة الأيديولوجيا القومية العربية في العراق

لأيديولوجيا القومية العربية خصوصية محلية حتى وإن بدت في تصميمها الفكري عابرة للمحليات، ومن خصوصياتها المحلية في العراق طائفيتها. وبالتأكيد يغيب هذا المكون عن كتابات قوميّين عرب لا تُعرف بلدانهم الانقسام الطائفي، الذي يعرفه المجتمع العراقي. فالأيديولوجيا القومية العربية في العراق هي ليست نفسها في مصر، أو بلدان المغرب العربي.

وفي العراق تمثّلت الخصوصية باقتران الأيديولوجيا القومية العربية، وتأسيس الدولة العراقية الحديثة، بالطائفية. وفي الحقيقة لن يكون لأي حديث عن تاريخ العراق السياسي والثقافي والاجتماعي بمعزل عن هذا المكون أي معنى، بل سيكون حديثاً إمّا قائماً على الرغبة التي لا تُريد أن ترى ما هو واقع فعلاً، وإمّا حديثاً يُريد تزييف الواقع. ولقد ظهرت كتابات كثيرة عن هذه الظاهرة منذ فترة ليست قصيرة<sup>(116)</sup>، ولكنها ظهّرت متأخرة. وسنُعرف عند تناولنا لعلّي الوردي في الفصل الثامن أنّه كان الكاتب الوحيد الذي تناول هذه الظاهرة في تحليلاته للمجتمع العراقي بصراحة وجُرأة، وحذّر من عواقبها الوخيمة، منذ الخمسينيات عندما لم يكن مستساغاً الحديث عن الصّراعات المحلية إلاّ بلُغة طبقية أو قومية.

والمُفارقة التي تجوّهت حولها الأيديولوجيا القومية العربية في العراق هي ترافق طائفيتها مع علمانيّتها، أقول «ترافق» فقط لأنّ الطائفية ليست نتيجة العلمانية القومية من حيث المفهوم والممارسة في مجتمعات أخرى. وهذا الترافق

(116) ولا شك في أنّ أهمّ من تناول هذه الظاهرة هو حسن العلوي في كتابه الشيعة والدولة القومية في العراق 1914-1990؛ مكيّة، كنعان، جمهورية الخوف؛ وبرى ليورا لوكيتاز أنّه لا يُمكن الاكتفاء بالانقسامات الأفقية، أي المواقع الاجتماعية والاقتصادية، لتفسير تاريخ العراق الحديث، ما لم يُصنّف إليها الانقسامات العمودية، أي الإثنية والدينية، يُنظر Lukitaz, Liora, *Iraq: The Search for National Identity*, (Frank Cass, London, 1995), p.5-7. وعلى وفق هذه المنهجية سارت لاحقاً أغلب الكتابات التي تناولت تاريخ العراق.



بحد ذاته يُفسّر من جهة أخرى أنّ الطائفية لم تكن سياسية فقط، كما يزعم حسن العلوي وآخرون، إنّما كانت مُتجذّرة اجتماعياً، ولا يُعَدُّ المرء تعبيرات طائفية صريحة في الخطاب الثقافي منذ بواكير الدولة العراقية، وما يُفسّر ذلك أنّها لم تكن وليدة صراع حديث، بل هي مُكوّن ثابت في التاريخ الإسلامي، وتاريخ العراق لقرون مَضَتْ، كما أنّ النُخب السياسية والدينية السُنيّة التي كانت جزءاً من بناء الدولة العثمانية هي نفسها ظلت النُخب الرئيسة في الدولة العراقية الحديثة، فجرى التاريخ كما لو أنّ هذه وريثة تلك.

إنّ التفسير السياسي للظاهرة الطائفية من طرف الشيعي تفسير مُتردّد ومُجامل في أغلبه، وهذه سمة تربّت عليها أجيال من المُثقفين الشيعة خشية الاتهام بالطائفية، لا سيّما العلمانيون منهم، ومن طرف السُنيّ فإنّه تفسير يريد تبرئة نفسه والمُجتمع السُنيّ من سياسات غير مسؤول عنها، وله الحق في ذلك، وإن كان هذا لا يُلغي الامتداد الاجتماعي للظاهرة. إنّ السياسة تستثمر، في الغالب، ما هو موجود اجتماعياً وثقافياً، وإن كان بوسعها تهذيبه إن كانت سياسةً وطنيةً فعلاً وعلمانية. ولكنّ العلمانية العراقية مُجرّد شعار، وما أيسر للمثقف العلماني العراقي أن يرتكس إلى وجوده الطائفي في أي مُفترق.

وحَتّى لو سلّمنا بفكرة عدم ظهور الطائفية اجتماعياً، فهذا لأنّ تناقضات اجتماعية كهذه يتكفّل النظام السياسي في التحكّم بها والتّعبير عنها بطرق لا تُظهره طائفيّاً على نحو مُباشر، وهذه في الحقيقة هي مُهمّة الدولة. لذلك، طُفح القَبْج الطائفي بوضوح في الشارع والثقافة بعد سقوط النظام المَلْكي في العام 1958، أمّا بعد سقوط الدولة القومية بأجهزتها كاملة في العام 2003، فهذا أمرٌ ما زلنا إلى اليوم نعيش تعبيراته الطائفية بأبشع صورة متخيّلة. وعليه، كانت الدولة هي التي تتحكّم بزمام الطائفية، لأنّ الدولة هي في التعبير الأخير صورة من صور التناقضات الاجتماعية، ولكنّها تعمل من أجل استمرارية الحياة على تليفيق هذا الصّراع بأشكال تُزيّفه وتُناور به لمصلحتها أيضاً.

وهناك شيء آخر، قد يبدو في الظاهر أنّه مُفارقة أخرى، وهي أنّ دُعاة

الأيدولوجيا القومية لم يكونوا من السُّنة فقط، إنّما كان بينهم من الشيعة أيضاً. والعرض السابق الذي تناول تثبيت الأيدولوجيا القومية يُبين الدور الفاعل الذي لعبه مُثقفون وأيدولوجيون شيعية، وكان، على سبيل المثال، الصّراع الذي دار بين الحُضري والجمالي يمس هذا الجانب، فالمركزية الشديدة التي جاهد الحُضري وأفلح من أجل إرسائها في مجال التربيّة هي تعبير، أيضاً، عن هيمنة هذه الأيدولوجيا بصيغتها السُّنّية، رَغْم أنّ وزارة المعارف هي الوزارة الوحيدة التي كانت من حصة وزير شيعي! كي لا يُسمح للشيعة بأي نوع من الخُصوصية بمُقابل اللامركزية التي دافع عنها الجمالي من أجل منح المناطق الشيعيّة خُصوصيتها ومنحهم فُرصة التعلّم بعد أن حُرِّموا منها حقّاً طويلة بسبب طائفية الدولة العثمانية وبسبب السياسة قصيرة النظر التي درجت عليها المؤسسة الدّينية الشيعيّة. والأحزاب والنوادي القوميّة التي ظهرت في الثلاثينيات وما بعدها كانت خليطاً من سُنّة وشيعة، بل إنّ حزب البعث، الذي سيُصعّد الطائفية إلى أعلى مستوياتها، كانت قياداته الرئيسة في البداية من الشيعة، وظهرت خلاياه الأولى في مدن شيعية. فهل هذه مُفارقة فعلاً؟

هي ليست مُفارقة إلّا إذا تصوّرنا أولاً، القومية العربية رديفة الطائفة السُّنّية وحسب، وهي مُرادفة صارت من إحدى الأساطير، ودَرَجت عليها الكتابات التي تُؤرّخ لهذه الموضوعات؛ ثانياً أن الشيعة في العراق عَرَب، ومن الطبيعي أن ينضمّ بعضهم إلى أيدولوجيات وتيارات قوميّة عربيّة. وهذه مُفارقة الوجود الشيعي في العراق، الذي ينظر لنفسه عربياً لأنّه عربي، وينظر إليه سُنّة عرب على أنّه فارسي. ولكن حتى هذا الاتجاه الطبيعي، أي اتجاه بعض الشيعة إلى التيار القومي، سيكون مُفارقة فعلاً لو نظرنا إليه، مثلاً، بمنظار شخصية ثقافية كشخصية الشاعر معروف الرُصافي (1875-1945)، وهو المثال الذي أنتخبه مثلاً ودليلاً، وغيره كثيرون، على الطائفية ثقافياً. أمضى الرُصافي قسماً من حياته معارضاً لسياسات النظام المَلَكِي، وكاشفاً عن عَمالة شخصيات سُنّية سياسية وغير سياسية للاحتلال الإنكليزي، وداعياً في الوقت نفسه إلى أن تكون العراقية الأساس لأنّه بها "وحدها يندمج أهل العراق في الدولة العراقيّة وتشملهم قوانينها ويشاركون في

خيرها وشرّها»<sup>(117)</sup>، مهما كانت قومية العراقي وديانته، ومع ذلك، فإنّه يكتب عن عروبة الشيعة بعبارات شوفينية لا تضارعها أشدُّ عبارات القوميّين شوفينية: «إنَّ أعجب ما رأيته في الدنيا» يكتب الرُّصافي «شيعيّ يدّعي أنّه عربيّ، لأن بين التشييع وبين العروبة تناقضاً لا يخفى على أسخف العقول»<sup>(118)</sup>. وهذه العجوبة الرُّصافية ستكون إحدى الأساطير المؤسّسة للأيديولوجيا القومية العربية في العراق. ومن نكد العراق الحديث أن يكون أشدّ القوميّين العروبيّين تطرفاً وعداءً لعروبة الشيعة، هم من أصول غير عربيّة.

(117) الرُّصافي، معروف، الرسالة العراقيّة في السياسة والدّين والاجتماع، منشورات الجمل، ط1، 2007، ص88.

(118) المصدر نفسه، ص123.

## الفصل الثاني

### سردية الأمة العربية

عَرَضَ الفصل الأول تثبيت مؤسسات الدولة التربوية الرسمية ونُموّها، وشيوع النّزعة القوميّة العربيّة بين أفراد النّخبة المُثقّفة والعسكريّة. فلقد كان هناك إصرار من جزء واسع من النّخبة على عُروبة العراق تاريخاً وثقافةً. ومع ذلك لم تُظهر في العراق في ثلاثينيّات القرن العشرين صياغات شاملة ومُتقنة للقوميّة، بسبب قلّة الإنتاج الثقافي<sup>(1)</sup>، ولعدم وجود نُخبة أكاديميّة وثقافيّة ناضجة، وخلوّ الساحة من الأحزاب السياسيّة القوميّة المُنظمة. أثمرت صياغات الحُصري لاحقاً في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية، وظهرت سردية أو سرديات قوميّة عالميّة ومُمنهجة لدى جيل من المُثقّفين والأكاديميين العراقيين القوميّين، الذين واصلوا جهد الحُصري الفكريّ، وطوّروا صياغاته في شرط سياسيّ واجتماعيّ شهد صراعاً مُحتدماً بين توجّهات أيديولوجية مُتباينة من جهة، والسّلطة المملّكية من جهة أخرى، وبلغ هذا الصّراع ذروته بعد 14 تموز/يوليو 1958 بين الأيديولوجيات نفسها حول السّلطة والدّولة. والأيديولوجيا القوميّة، التي كانت دعامة السّلطة المملّكيّة بدايةً، كانت، في تنويعاتها المختلفة، أحد أقطاب هذه الصّراعات. كما دخل الفكرُ القوميّ نفسه في صراعات داخلية ليست قليلة، وتباينات على صعيدي النّظر والممارسة. الأمر الذي حتّم تكثيف الجهد الفكري من أجل بلورة المفاهيم والأفكار والتنظير.

---

(1) أوين، روجر، «مواقف القوميّين خلال الفترة الكولونيالية: العراق في العشرينات والثلاثينات»، في القوميّة مرض العصر أم خلاصه، ص 141-142.

## الأمة: التعريف والتكوين

تتمثل إحدى المشكلات النظرية في ما ينطوي عليه المعجم القومي من ثغرات في الخطاب، ومضامين غامضة، ومفاهيم ملتبسة؛ إن مفاهيم الأمة، والنزعة القومية، والحركة القومية، والأيدولوجيا القومية، وزمن ظهور القومية، وعلاقة التخيّل أو الوعي القومي بظهور الأمة وتكوينها، وغير ذلك لم تجد تعريفات واحدة، ولا صياغات معتمدة، وهو أمر متوقع بطبيعة الحال. وهذا أمر لا تفرد به الأيدولوجيا القومية العربية في العراق أو في بقية البلاد العربية، إنما هو يشمل المعجم المفاهيمي القومي بأسره<sup>(2)</sup>.

يُميّز أنتوني سميث Anthony Smith بين الأمة nation والنزعة القومية nationalism؛ فالأمة «تجمّع بشري له اسم مُعيّن، ويشارك في العيش في إقليم تاريخي، وأساطير مُشتركة، وذاكرات تاريخية، وثقافة عُمومية جماهيرية، واقتصاد مُشترك، وواجبات وحقوق قانونية مشتركة لجميع الأفراد»<sup>(3)</sup>، أمّا النزعة القومية فهي «حركة أيدولوجية تعمل من أجل الحصول، والحفاظ، على استقلالية ووحدة وهوية مجموعة من الناس، يعتقد بعض أفرادها أنّهم يُشكّلون أمة فعلية أو مُحتملة»<sup>(4)</sup>. فالنزعة القومية هي الوعي الذاتي لدى أبناء أمة معينة بأنهم يُشكّلون أمة، وحركة سياسية تدافع عن حقوق هذه الأمة، وتسعى إلى تكوين دولة مُستقلة تضمّهم<sup>(5)</sup>. ويرى غيلنر «أنّ النزعة القومية هي التي تولّد الأمم

(2) يُنظر ماك كرون، ديفي، علم اجتماع القومية، ترجمة سامي خشبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2007، ص 20 فما بعد؛ وهرتز، فردريك، القومية في السياسة والتاريخ، ترجمة عبد الكريم أحمد، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2011، ص 8-9؛ Kedourie, Elie. *Nationalism*, 2nd Revised Edition, (Hutchinson University Library, London, 1961), p.8.

(3) Smith, Anthony D, *National Identity*, (Penguin Books, First Published, 1991), p.14.

(4) Ibid., p.73.

(5) إبراهيم، د. سعد الدين وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2005، ص 44.

وليس العكس»<sup>(6)</sup>، بمعنى أن الأمة لا وجود لها في الأساس، فتأتي النزعة القومية لتخترعها، أو تختلقها. وهو تعريف يقترب كثيراً من تعريف بندكت أندرسن للأمة: «هي جماعة سياسية مُتخيلة، حيث يشمل التخيل أنها محددة وسيّدة أصلاً. وهي مُتخيلة لأن أفراد أمة، بما فيها أصغر الأمم، لن يمكنهم قط أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوهم، مع أن صورة تشاركتهم تعيش حياة في ذهن كل واحد منهم»<sup>(7)</sup>.

وعن زمن ظهور النزعة القومية، فإن لانتوني سميث رأياً قد يجد له صدى طيباً عند قوميين عرب، فهو بعكس الكثيرين الذين اتخذوا من نهايات القرن الثامن عشر، أو بدايات القرن التاسع عشر، بداية لظهور أو تشكّل النزعة القومية<sup>(8)</sup>، يذهب إلى حَقَب أبعد لحشد الأدلة على الروابط والعواطف القومية كسجل تاريخي له معنى ضمن إطار تفسيري عام، لذلك فهو يجعل أحد أهدافه الرئيسة في كتابه الأصول الإثنية للأمم مَوْضَعَة الهويات والأيدولوجيات القومية ضمن منظور زمني طويل لهويات الجماعة وعواطفها<sup>(9)</sup>.

طبقاً لهذه الصياغات والتعريفات المفهومية يُمكن وضع تصميم عام، عرضتُ قسماً منه في الفصل الأول، تُندرج فيه السردية القومية العربية في العراق، وما تتضمنه من صياغات لعلاقة القومية بالاشتراكية، والدين، والعلمانية، والدولة؛ وهذه جميعاً سُخِّرَتْ في سبيلها اللُّغَةُ والتاريخ والاجتماع والفلسفة والجغرافية وحتى النسب. وفيما يتعلّق بمسألة العُنصر أو النسب، هناك من جعل العُنصرَ أحدَ مقوّمات القومية، كما لدى محمد مهدي كُبة<sup>(10)</sup>. وإلى

(6) غيلنر، إرنست، «ما هي الأمة»، في: القومية مرض العصر أم خلاصه، مصدر سابق، ص 37.

(7) أندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نائر ديب، شركة قدمس، بيروت، ط 1، 2009، ص 52.

(8) See Kedourie, op. cit., p.8.

(9) Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, (Blackwell Publishing, First Published in Paperback, 1988), p.6.

(10) كُبة، محمد مهدي، «نهضتنا القومية بين القديم والحديث»، في قراءات في =

الرأي نفسه ذهب المؤرخ صالح أحمد العلي (1918-2003)، الذي يرى في النسب أو رابطة الدم أساساً للقومية أو أحد عناصرها<sup>(11)</sup>.

### عبد العزيز الدوري: نظرية تكوين الأمة العربية تاريخياً

الأمة أسبق من الحركة القومية، فهي نتاج عملية حدثت في التاريخ، ووجودها لاحق على وجود أبنائها. كانت الموضوعة الرئيسة في تفسير مفهوم الأمة العربية عند المؤرخ عبد العزيز الدوري (1919-2010) هي أن العرب أمة تكونت في التاريخ، أو في الإسلام في إطار التاريخ<sup>(12)</sup>. هذه الموضوعة تمثل بؤرة نظرية تكوين الأمة العربية؛ نظرية يرى بعضهم أن الدوري أول من وضعها و«لم يسبقه إليها أحد»<sup>(13)</sup>. ويمكن ترجمة ما سبق: كان العرب موجودين قبل الإسلام، لا ريب، ولكنهم بالإسلام فقط صاروا أمة. وقر الإسلام للعرب حساً بدور تاريخي: التنزيل جاء بلغتهم، والفتوحات تمت تحت قيادتهم، فولد هذا،

= الفكر القومي، ص 66. (محاضرة ألقاها محمد مهدي كبة في بهو نادي المثنى في جمع حافل من المستمعين وقد نشرتها جريدة البلاد (بغداد)، العدد 786 (31 كانون الثاني/يناير 1937). ولقد سمي أحد الكتاب آنذاك كبة بغوبلز القوميين: «الواقع أن الأستاذ مهدي كبة، يصح أن يسمى (غوبلز) القوميين فهو الذي يبسط آراءهم ويشرح عقيدتهم ويتحرى الصراحة والاتزان في خطبه ومقالاته». يُنظر أبو الناصر، ص 79.

(11) د. صالح أحمد، «الشعور القومي العربي عبر التاريخ: مقومات القومية العربية ومظاهرها عبر التاريخ»، في: مجموعة مؤلفين، تطور الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1986، ص 21؛ «العرب والعلوم الأجنبية في العهود الإسلامية الأولى»، في مجموعة مؤلفين، إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص 9.

(12) يُنظر الدوري، د. عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1986، ص 10؛ أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2009، ص 257. ويُشير إريك دافيس إلى التشابهات الواضحة بين صياغات الدوري والصياغات البعثية، يُنظر إريك دافيس، مذكرات دولة، ص 209، هامش 1.

(13) محافظة، د. علي، «مداخلة»، في: مجموعة مؤلفين، عبد العزيز الدوري مكرماً: أوراق وشهادات (حلقة نقاشية) مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2009، ص 70.

بادئ الأمر، اعتزازاً بالنسب العربي، ولكن بعد ذلك أسهمت عوامل عديدة في تكوين الأمة العربية: التعريب، والدور التاريخي في الحركة الإسلامية، والصراع الثقافي مع شعوب مُسلمة غير عربية، لذلك بدلاً من الانتماء إلى النسب ظهر ما يُمكن تسميته بالاتجاه أو الانتماء الثقافي، الذي جعل من اللغة العربية أساس العروبة منذ النصف الأول للقرن الثالث الهجري. وهو أساس يُناسب التحوّلات الاجتماعية وربما المدنية التي عرفها المجتمع العربي بانحسار الانتماء القبلي وبروز الأمة العربية. ولم يقترن تكوين الأمة العربية بوحدتها السياسية إلا فترة قصيرة من عمرها، لذلك هي أمة تقوم على أساس ثقافي لا عنصري ولا سياسي. ويُعزّز الدوري رأيه برأي لابن خلدون لا يرى الوطن عنصراً ضرورياً في تكوين الأمة. إذن ليست الأمة العربية نتاجاً حديثاً، بل هي مُمتدة في التاريخ الإسلامي، ولكنها لم تكن موجودة قبل الإسلام. في بادئ الأمر كان مفهوم الأمة يُشير إلى الجماعة الدينية، ولكنه تبدّل في عملية تحوّل تاريخي ليعني الجماعة البشرية. ومن هذه الحقيقة، التي استظهرها الدوري في أغلب ما كتب يصل إلى النتيجة الآتية: لم تكن الفتوحات الإسلامية لأغراض عقيدية بل اتخذها العرب سبيلاً لتحقيق مكانة أسمى وأفضل<sup>(14)</sup>.

قد تجد نظرية الدوري في وقائع التاريخ العربي وأحداثه وصراعاته ما يُثبتها ويُؤيدها، بيد أن الحقيقة التاريخية التي يتوصل إليها علمياً لا تهدف إلى المعرفة النظرية فقط، إنما هي دائماً مُرتبطة براهن يُحفّزها، ويؤثر فيها بالتأكيد. وأول هذه الأهداف الأيديولوجية شرعنة الحديث عن الأمة العربية، والمُطالبة بوحدتها كمسعى نهائي وكبير للحركة القومية الراهنة. وفي أثناء بناء هذه السردية يُمكن بناء أركان هذه الحركة، ومن بينها فصل الدّين عن القومية. فالنتيجة التي توصل إليها

(14) يُنظر الدوري، د. عبد العزيز، الجذور التاريخية للقومية العربية، الأعمال الكاملة (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى عن المركز، 2008، ص 13، 18، 24، 37، 50، 96؛ أوراق في التاريخ والحضارة، ص 48-49، 113، 161-186، 216؛ دراسات في القومية العربية والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1992، ص 48، 60-63؛ التكوين التاريخي للأمة العربية، ص 47.



الدُّوري بأنَّ العربَ لم يكونوا يفتحون البلدان لأغراض عقيدية، وهي نتيجة لا يرضى عنها الخطاب الديني العربي السُّني على نحو خاص، كان هدفها شُرْعنة فصل الإسلام (أو لنقل: الإسلام السياسي) عن العُروبة في العصر الحديث، وشُرْعنة القومية العربية حركةً سياسية لا دينية. وقراءة التاريخ قومياً بهذه الطريقة لا تهدف إلى غير ذلك: تعريب الإسلام، أعني تفسير تاريخه قومياً. ومع أنَّ الدُّوري لا يجد تعارضاً بين الإسلام والعُروبة، فإنَّه يفصل بينهما، لا ليجمع، أو يُطابق، بينهما. والباعثُ الرئيس على هذا الفصل مبدئي وعملي في الوقت نفسه، فالإسلام كدين جاء لعموم البشر عقيدةً روحيةً، أمَّا الحركةُ العربية فتهدفُ إلى تحقيق كيان سياسي للأمة العربية، كما أنَّ الإسلام في توسُّعه وامتداده ضمَّ إليه شعوباً ليست عربية فرضت سيادتها على العرب باسم الدين، واتُّخذ الدينُ بعد ذلك لضرب العُروبة والعرب، وهو أمرٌ لا يُمكن للحركة العربية اليوم أن تُقرَّ به. وإذا كان الإسلام هو الذي شكَّل الوعي العربي بدايةً، فإنَّ الوعي القومي اليوم تأثَّر بالوعي القومي العلماني الحاضر، فضمَّ المسلم وغير المسلم معاً<sup>(15)</sup>.

### المنظور البعثي: في البدء كانت الأمة

للأيدولوجيا البعثية، التي سأخصَّص لها بحثاً مستقلاً، آراء في تكوين الأمة، تَبَلُّوَرَت في أشكال مُختلفة، من بينها ما قدَّمه منيف الرزاز (1919-1986)، وكان يريد بها في الأساس نقضَ نظرية عبد العزيز الدُّوري عن تكوين الأمة. ويصف الرزاز نظرية الدُّوري بالتقليدية، لذلك يتعيَّن على البعث أن يكون له موقف واضح ومُغاير. يرفض الرزاز النهج الثقافي التقليدي، الذي يتَّخذ من اللغة العربية بدايةً للتاريخ العربي. ولُبُّ النظرية البعثية هي أنَّ التاريخ العربي يبدأ ببداية الحضارة الإنسانية، وليس الإسلامية كما حَسَبَ الدُّوري. ولأجل تأييد ما يذهب إليه، يحشدُ الرزاز ثلاثة عوامل: الجغرافي، واللُّغوي، والديني. جغرافياً،

(15) يُنظر الدُّوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، ص 8، 66؛ أوراق في التاريخ والحضارة، ص 27، 192.

يرى الرزّاز أنّ جميع الحضارات التي انبثقت من الجزيرة العربية، حتّى لو لم تكن عربيّة، قد صبّت في نهر واحد هو العرب، بل إنّ تاريخ ما قبل العرب جزء من التّاريخ العربي، لأنّ المنبع واحد ولأنّ المصبّ واحد، هي إذن جزء من التّاريخ العربي. والعامل اللّغوي، الذي يكشف عن تشابهاتٍ ووحدة لغويّة بين اللّغات الساميّة وتفرّعاتها في المشرق العربي، واللّغة الحاميّة وتفرّعاتها في المغرب العربي، دليلٌ آخر على عروبة الوطن العربي. ويتأكّد هذا الدليل من خلال ظاهرة انتشار الإسلام إلى خارج الوطن العربي، ووقوف العروبة، التي انتشرت مع الإسلام، عند حدود العرب الطبيعيّة. ويتجلّى العامل الثالث، الدّيني، في النزوع إلى التّوحيد، وهو نزوع يميّز الوطن العربي. وحتّى إذا ما كان هناك تعدّد في الآلهة، فإنّ ثمة إلهاً يسيطر على بقية الآلهة. وطبقاً لهذه العوامل الثلاثة، يتأكّد أنّ العرب أقدم ممّا حسب الدّوري، وأنّهم امتدّوا منذ القِدَم على الرّقعة التي يمتدّون عليها اليوم<sup>(16)</sup>.

إنّ كلّ ما كان يهدف إليه الرزّاز هو تسويغ أيديولوجيا الوحدة العربيّة التي يدعو إليها البعث ومنحها الشرعيّة. فما دُمنّا جميعاً عرباً أمس واليوم، في المشرق والمغرب العربيّين، وحتّى أولئك الذين ظهروا ليسوا عرباً، فإنّهم عربٌ بنظرة بعديّة، فلا مناص لنا من وحدة تجمع الأشتات المتفرقة. وضرورة هذه الوحدة تاريخيّة؛ إنّها عودة إلى الأصل.

في السّنة نفسها 1977، التي ألقى فيها الرزّاز مُحاضرتَه عن تكوين الأُمّة

(16) يُنظر الرزّاز، د. منيف، «الجذور التاريخيّة للقوميّة العربيّة»، (كلمة ألقاها الرزّاز في قاعة الإدرسي بكلية الآداب يوم الأحد 18-12-1977)، الأعمال الفكرية والسياسيّة، ج3، مؤسسة مُنيف الرزّاز للدراسات القوميّة، ط1، 1986، ص229-230، 232-233، 236. لم يدّخر دُعاة الوحدة العربيّة وسعاً لحشدٍ وخلقٍ كلّ دليلٍ مُمكن يؤيّد فكرة الوحدة العربيّة. فحتّى الجغرافيا الطبيعيّة وتضاريس الأرض تُؤكد هذه الوحدة، يُنظر: البرازي، د. نوري خليل، «الوحدة السياسيّة بين أقطار الوطن العربي حدود مصطنعة»، الأعلام (مجلة) الجزء الأول، السنة الأولى، ربيع الثاني 1384 هجري - أيلول/سبتمبر 1964، ص76-92.

العربية، كان صدام حسين (1937-2006) قد أطلق مشروع كتابة التاريخ بهداية «المنهج البعثي»، الذي تنصُّ مُقدمته الأساسية وغايته النهائية على أن «تاريخ الأمة العربية يمتد إلى عصور سحيقة في القِدَم، وأنَّ كلَّ الحضارات الأساسية التي نشأت في الوطن العربي إنما هي تعبير عن شخصية أبناء الأمة الذين نبعوا من أصل المنبع الواحد»<sup>(17)</sup>. ويستبعدُ المنهجُ البعثي في كتابة التاريخ النظرة التحقيرية إلى تاريخ العرب قبل الإسلام، أو ما يُعرف بالعصر الجاهلي، كما يُخطئ التفسيرَ الطبقي. ولا يدعو هذا المنهج إلى تزوير التاريخ وإنما يدعو إلى فهمه «فهماً بعثياً»<sup>(18)</sup>. وهو فهمٌ يستندُ إلى الإرادة. يستعمل صدام حسين مفهوم الإرادة في تقرير وجود الأمة من عدمها. إنَّ إرادة الأمة «هي التي تُقرّر إن كانت أمة أم لا»<sup>(19)</sup>. «وعلى وَفْق هذه الإرادة يُكتب التاريخ، فإرادتها في أن تكون اليوم أمةً، تفرض عليها أن تستخدم... كلَّ ظواهر الحياة الأخرى بما في ذلك التاريخ لتدعيم أو إضعاف هذه الإرادة»<sup>(20)</sup>.

ومن تطبيقات هذا المنهج الإرادوي، ولنقض الرؤية الماركسية التي تعتمد الرؤية الطبقيّة، ثمة تفسيرٌ لتكوين الأمة العربية يمنح القومية أسبقيةً تاريخيةً على الطبقة. والهدف من هذه الرؤية إثبات أسبقية القومية في التاريخ العربي على الطبقة، لأنَّ التناقض الرئيس في الواقع العربي اليوم بين القومي والقُطري؛ أي جدل الوحدة والانفصال<sup>(21)</sup>. ليست الأمة مفهوماً تجترحه أو تبتكره حركة قومية

(17) حسين، صدام، «التاريخ وكتابته» (حديث في الاجتماع الموسّع لمكتب الإعلام بتاريخ 19/9/1977)، في المختارات، (ج9: الدين والتراث والتاريخ)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988، ص87.

(18) حسين، صدام، «كتابة التاريخ» (حديث في 1/12/1977)، في المختارات، (ج9: الدين والتراث والتاريخ) ص93-94.

(19) صدام حسين، «التاريخ وكتابته»، ص86.

(20) المصدر نفسه، ص86.

(21) يُنظر فرح، إلياس، «المسألة القومية»، في: قراءات في الفكر القومي، ص720 (مُسئل من إلياس فرح: القومية العربية والوحدة العربية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1977)؛ فرح، إلياس، تطور الأيدولوجية العربية الثورية: الفكر الاشتراكي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986، ص29-34.

عربية معاصرة، بل هي حقيقة قائمة ومؤكدة، وإعادة توحيدها فعلٌ قومي بالدرجة الأولى. وتاريخ هذه الأمة، أو تكوينها، لا يجب أن تنطبق عليه مقاييس انبثاق الأمم الأخرى. لكل أمة تاريخها، لذلك لا يصحّ تعميم نموذج واحد على جميع المجتمعات كما تفعل الرؤية الماركسيّة. فإذا كانت بعض المجتمعات، الغربية على وجه الخصوص، قد تشكّلت طبقياً، فإنّ الأمة العربيّة كانت أسبق من نشوء الطبقة. إنّ التكوين العشائري والقبلي، القائم على صلات القرابة هي مقدمات القومية ومقوماتها؛ وهذا يصلح لتفسير نشوء الأمة العربيّة. وفي هذه النقطة يقلّب عزيز السيّد جاسم (1938-1991)، الذي كان أبرز من قال بهذه الفكرة، ثنائية البنية التحتية والبنية الفوقية، ليمنح الأيديولوجيا الدور الأهم في تكوين الأمة العربيّة. تتقاسم الأقوام والعشائر العربيّة أساساً واحداً هو الانتماء القومي الواحد، فكان ذلك أساساً مكيناً كي يتوحد العرب في أمة واحدة من خلال الأيديولوجيا الإسلاميّة<sup>(22)</sup>.

ويشير السيّد جاسم إلى أنّ الأيديولوجيا الدّينية لم تفعل ما فعلته في رفع العرب إلى مستوى أمة بضربة سحرية، إنّما كانت شروط التكوين تتبلور قبل ذاك، تمثّلت في معارك العرب قبل الإسلام التي نمّت فيهم حسّاً قومياً واحداً، فهيّا ذلك كلّ لتكوين العرب أمة بفضل الإسلام. ومن هذه الحقيقة التاريخية، يستنتج عزيز السيّد جاسم ما يُشبه القانون: «إنّ القومية التي تمتلك جذراً أسبق اجتماعياً من (الطبقة) في التاريخ البشري، تُحافظ أيضاً على استمرارية أقوى من استمرارية الطبقة في التاريخ أيضاً»<sup>(23)</sup>. واضح إذن ما يترتب، أو ما يجب أن يترتب، على هذا «القانون»: إنّ الصراع القومي العربي يأتي في الصدارة، ويزيّ أي تفسير آخر، حتّى وإن لم يلغ عزيز السيّد جاسم أهمية التفسير الطبقي.

وتلقّف موظفو أيديولوجيا البعث الخطوط العامّة لمشروع كتابة التاريخ على وفق الإرادة البعثية، وانبروا لتحقيق هذه المهمّة. وظهر من الإرادية المنهج أو

(22) يُنظر السيّد جاسم، عزيز، جدل القومية والطبقة في السياق التاريخي لنشوء الأمة العربيّة وكفاحها القومي، بغداد، ط3، 2006، ص16، 49، 157-158.

(23) المصدر نفسه، ص53، 119.

عربية معاصرة، بل هي حقيقة قائمة ومؤكدة، وإعادة توحيدها فعلٌ قومي بالدرجة الأولى. وتاريخ هذه الأمة، أو تكوينها، لا يجب أن تنطبق عليه مقاييس انبثاق الأمم الأخرى. لكل أمة تاريخها، لذلك لا يصحّ تعميم نموذج واحد على جميع المجتمعات كما تفعل الرؤية الماركسيّة. فإذا كانت بعض المجتمعات، الغربية على وجه الخصوص، قد تشكّلت طبقياً، فإنّ الأمة العربيّة كانت أسبق من نشوء الطبقة. إنّ التكوين العشائري والقبلي، القائم على صلات القرابة هي مقدمات القومية ومقوماتها؛ وهذا يصلح لتفسير نشوء الأمة العربيّة. وفي هذه النقطة يقلّب عزيز السيّد جاسم (1938-1991)، الذي كان أبرز من قال بهذه الفكرة، ثنائية البنية التحتية والبنية الفوقية، ليمنح الأيديولوجيا الدور الأهم في تكوين الأمة العربيّة. تتقاسم الأقوام والعشائر العربيّة أساساً واحداً هو الانتماء القومي الواحد، فكان ذلك أساساً مكيناً كي يتوحد العرب في أمة واحدة من خلال الأيديولوجيا الإسلاميّة<sup>(22)</sup>.

ويشير السيّد جاسم إلى أنّ الأيديولوجيا الدّينية لم تفعل ما فعلته في رفع العرب إلى مستوى أمة بضربة سحرية، إنّما كانت شروط التكوين تتبلور قبل ذاك، تمثلت في معارك العرب قبل الإسلام التي نمت فيهم حسّاً قومياً واحداً، فهيّا ذلك كلّهُ لتكوين العرب أمة بفضل الإسلام. ومن هذه الحقيقة التاريخيّة، يستنتج عزيز السيّد جاسم ما يُشبه القانون: «إنّ القومية التي تمتلك جذراً أسبق اجتماعياً من (الطبقة) في التاريخ البشري، تُحافظ أيضاً على استمرارية أقوى من استمرارية الطبقة في التاريخ أيضاً»<sup>(23)</sup>. واضح إذن ما يترتّب، أو ما يجب أن يترتّب، على هذا «القانون»: إنّ الصّراع القومي العربي يأتي في الصدارة، ويبز أي تفسير آخر، حتّى وإن لم يبلغ عزيز السيّد جاسم أهمية التفسير الطبقي.

وتلقّف موظفو أيديولوجيا البعث الخطوط العامّة لمشروع كتابة التاريخ على وفق الإرادة البعثيّة، وانبروا لتحقيق هذه المهمّة. وظهر من الإرادوية المنهج أو

(22) يُنظر السيّد جاسم، عزيز، جدل القومية والطبقة في السياق التاريخي لنشوء الأمة العربيّة وكفاحها القومي، بغداد، ط3، 2006، ص16، 49، 157-158.

(23) المصدر نفسه، ص53، 119.

الأسلوب الانتقائي، بعبارة فاروق عمر فوزي (1938-)، في دراسة التاريخ، فليس ثمة كتابة للتاريخ منفصلة عن الغرض السياسي والتربوي القومي الراهن، لذا من واجبات المؤرخ، وهو ابن أمته، أن يكون مُخلصاً لهذه الأمة مُوالياً لها<sup>(24)</sup>. وكتب أحمد سوسة (1900-1982) تاريخ العراق القديم طبقاً لما استوحاه من توجيهات القصر الرئاسي، التي أمرت بتوحيد تاريخ العراق والمنطقة عربياً<sup>(25)</sup>، وكذلك فعلت موسوعة حضارة العراق، التي هدفت إلى «تكوين ثقافة اجتماعية تخلق وعياً اجتماعياً سليماً لمرحلة انبعاث حضاري جديد للأمة العربية يقوده العراق تلوح تباشيره عبر سنوات الحفز الجديد التي بدأت بفجر ثورة تموز 1968»<sup>(26)</sup>. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، سعت الموسوعة إلى إبراز اتصال لحظات الزمان العراقي الواحد، أو خَلقَ زمان عراقي واحد ومُتّصل يمتد بخط مُستقيم يتّجه إلى غاياته مباشرة. «هذا الوعي هو الذي حدّد منهجية موسوعة حضارة العراق بتناولها العصور التاريخية أفقياً والحرص على كشف شمولية الإبداع الحضاري في الحِقبة المُعينة، وعمودياً في كشف تواصل الحِقَب الحضارية بعضها البعض»<sup>(27)</sup>. إنّ إبراز تواصل الحضارة الواحدة، والثقافة الواحدة، والهوية الواحدة، والوطن العربي الواحد، ومحو كل ما يُشير إلى تنوّع، أو هُجّة، أو تشّتت، أو صراع داخلي، هي أهداف كتابة التاريخ العراقي القديم والحديث. «إنّ القضية ليست قضية كتابة التاريخ فحسب، لأنّ الشطر الأعظم من تاريخنا القومي قد كُتب بالفعل، بل القضية هي إعادة كتابة التاريخ وفّق منهج جديد»، وهو «منهج علمي ومنظور قومي أيضاً»<sup>(28)</sup>.

(24) فوزي، د. فاروق عمر، دور التاريخ في التوعية القومية، سلسلة الموسوعة التاريخية الميسرة، هيئة كتابة التاريخ، ط 1، 1988، ص 6-8.

(25) سوسة، د. أحمد، حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1980، ص 9-10.

(26) الحديثي، د. نزار، حضارة العراق، ج 1، ص 12.

(27) المصدر نفسه، ص 8.

(28) البرّاك، د. فاضل، دور الجيش العراقي في حكومة الدفاع الوطني والحرب مع بريطانيا سنة 1941، الدار العربية للطباعة، بغداد، 1979، ص 7-8.

كانت الكتابةُ البعثيةُ تُكافح ضدّ تفسيرات مُعيّنة للتّاريخ العربي: التفسير الطّبقي للتاريخ، والتفسير القومي الثقافي الذي مثّله صياغات الحُضري وعبد العزيز الدّوري، والرؤية الدّينية الإسلاميّة. وبطبيعة الحال، ليست ثمة حدودُ فاصلةٌ وقاطعةٌ بين هذه التفسيرات جميعاً، فهي قد تلتقي في نقاط كثيرة، وتفترق في أخرى. لكن ما يُحدّد هذه النّقاط وتلك هو، في الغالب، الراهن السياسي، فتحوّل الكتابة التاريخية، التي هي بطبيعتها ليست موضوعية تماماً، من كتابةٍ تتوخّى الموضوعيّة إلى كتابةٍ أيديولوجية بامتياز، بل يصل الأمر أحياناً، كما في بعض صياغات البعثيين السابقة، إلى الإعلان بشكل سافر عن هذه الغايات. وتُصبح المُهمّة في هذا الاتجاه أوّكد فأوكد عندما تتبنّاها أجهزة الحزب والدّولة.

### القوميّة والدّين

طبقاً للحُضري والدّوري كانت القوميّة، أو يجب أن تكون، مُستقلةً عن الدّين، وكانت آراؤهما تُصبّ في اتّجاه علّمنة الفكرة القوميّة. ومثّلت العلاقة بين القوميّة والدّين مُشكلةً حقيقيّةً، لذلك واجهت الأيديولوجيا القوميّة في بنائها النظري مُشكلة دمج الإسلام عُنصراً أساسياً في رؤيتها للعالم فضلاً عن أن تجعله مصدراً لهذه الرؤية. ويكمن جذرُ المُشكلة في التّعارض بين النزوع القومي، الذي هو من حيث التّعريف نزوعٌ يقتصر على قوميّة واحدة، والنزوع العالمي أو الأممي، الذي يُبشّر به الإسلام ديناً للبشر كافة. فالسلفيون والأصوليون المعاصرون لا يُخطئون أبداً، كما يرى فالح عبد الجبار (1946 - )، حين ينفون أي صلة بين القوميّة أو الوطنية والإسلام، ذلك أنّ العرب كانوا «عملياً، بعيدين بُعد السّماء عن الأرض لا عن الدّولة العربيّة الواحدة، بل عن أيّة دولة قوميّة»<sup>(29)</sup>. لذلك بدّت عملياتُ التسوية بين الطرفين من بعض أيديولوجيّ القوميّة، للخروج بصيغة يأتلفان فيها، مُتكلفة أو مُناورة غير حاسمة. ولكن كانت هناك مواقف واضحة عبّرت عن نفسها من دون غُموض مُتعمّد. فهناك من يرى

(29) يُنظر فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس، ص 270-271.

في الإسلام غايةً عُروبيةً محضة، لغرض فرض السيادة العربية على بقية الشعوب، وهو رأي تبناه الدُّوري بوضوح<sup>(30)</sup>. وصيغت هذه الفكرة، من زاوية نظر أخرى، بالقول إنَّ العروبة والإسلام مُستقلان عن بعضهما بالتعريف، ولكنهما مُتكاملان كونهما مثلاً ثورتين، والقومية بهذا الفهم تكملة لمهمة أداها الدين الإسلامي قبل خمسة عشر قرناً<sup>(31)</sup>. وهذا الرأي الأخير من إلياس فرح (1927-2013)، أحد أيدولوجيي البعث ومُنظريه، يُعبّر بطريقة صريحة عن موقف البعث، الذي لا يختلف كثيراً عن مواقف قوميين آخرين غير بعثيين، كما في حالة محمد مهدي كبة، الذي يرى ضرورة أن تكون الحركة القومية مُستقلة عن الدين<sup>(32)</sup>. ويكاد هذا الموقف أن يكون هو الموقف القومي العام، أو الموقف المُتسق مع مُقدماته. وينضمُّ إلى خطِّ التفسير هذا تصويرُ عَفَلق لعلاقة القومية بالدين، وإن جاء تصويره غامضاً أحياناً كتشبيهه للعروبة بالجسم والإسلام روحه. ولكنَّ ثنائية الجسم والروح لا تبقى قائمةً دائماً، فإذا مثل الإسلام نهضة العرب آنذاك، لأنَّه كان حركةً عربيةً وأساسَ يَقْظَة العرب، فإنَّ القومية العربية تُمثلُ نُهوضهم اليوم. ومع ذلك، ليست القومية العربية مُلحدة، ولكنها ليست دينية<sup>(33)</sup>. وهذه الفكرة ظَلَّت قائمةً في أيدولوجيا البعث، وقد عبّر عنها صدامُ حُسين بأنَّ الحزب ليس مُحايداً بين الإلحاد والإيمان، فهو مع الإيمان ولكنه ليس حزباً دينياً<sup>(34)</sup>.

(30) للرُّصافي الرأي نفسه، يُنظر الرُّصافي، معروف، الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، دار الجمل، بيروت، ط 1، 2002، ص 27.

(31) يُنظر فرح، إلياس، «حول العروبة والإسلام»، في: قراءات في الفكر القومي، ص 802-804. (مُستل من: إلياس فرح، القومية العربية والوحدة العربية، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1977، ص 111-123).

(32) كُبة، محمد مهدي، «نهضتنا القومية بين القديم والحديث»، في: قراءات في الفكر القومي، ص 72.

(33) عَفَلق، ميشيل، الكتابات السياسية الكاملة، في سبيل البعث (ج 1) (حزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985، ص 145.

(34) صدامُ حُسين، «نظرة في الدين والتراث»، (حديث في 11/8/1977)، في: المختارات، ج 9، ص 10.



وتكثفت هذه المشكلة في العراق خصوصاً بعد التوجه الإسلامي الذي مالت إليه السلطة البعثية في تسعينيات القرن العشرين. وهذا ما تُفصح عنه عبارة عرفان عبد الحميد (1933-2005): «ونحن في العراق حاولنا إزالة هذا اللبس، وأكدنا على أن التعارض والتضاد بين العروبة والإسلام، أمرٌ مُتوهم، لا سند له في تراثنا. وكنا بصدد إقامة ندوات ثقافية عربية لدراسة هذه القضية، وإنهاء الخلافات اللفظية، والعودة إلى الفهم المستقراً من تراثنا، والجمع بين العروبيين والإسلاميين تحقيقاً لهذا الهدف»<sup>(35)</sup>. يُظهر هذا الإعلان مدى حساسية هذه المسألة سياسياً وفكرياً وأهميتها لا سيما لأيديولوجيا السلطة البعثية التي مالت إلى الدّين في آخر تقلباتها، ويُظهر كذلك أنّ عملية مفهومة العلاقة بين القومية والدّين تتأثر بمجريات الراهن، بل إنّ الراهن هو الذي يُفرزها. وبسبب ذلك، أيضاً، ظهرت صياغات هذه المسألة مُتكلفة مفاهيمياً ولغوياً. لنقرأ الآتي:

فَرَضَ الرسول (ص) على كلِّ مُسلم في أيِّ مكان كان وضمن أية ظروف أن يلتحق به في المدينة. فالمجتمع الذي يُناضل لبنائه ليس خاصاً بالمدينة. إنّه المجتمع العربي عندما تتحقّق الوحدة العربية. لذلك فإنّه يُريد للعرب من مُختلف مناطق وطنهم أن يعيشوا التّجربة الجديدة وأن يتحمّل كلٌّ منهم دوره في البناء الجديد وأن يعيشوا المُعاناة الجديدة. إنّه اشترط على من يُسلم الهجرة إلى المدينة لأنّ الهجرة أصبحت شرطاً أساسياً للإيمان<sup>(36)</sup>.  
(التشديد لي)

في هذا النصّ يُفسر حدّا العروبة والإسلام على التطابق، والنتيجة النهائية تُمثّل مُفارقة في المفاهيم والحدود: إنّ الرسول طالب المسلمين بالهجرة من أجل تحقيق الوحدة العربية، كما لو أنّ الرسول قومي عربي وليس نبياً جاء بدين

(35) فتاح، د. عرفان عبد الحميد، «تعقيب»، في: مجموعة مؤلفين: وحدة الثقافة العربية وضمودها بوجه التحديات، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص153-154.

(36) الحديثي، د. نزار، «العراق عند مجيء الإسلام»، في حضارة العراق، ج5، ص20-21.

لجميع البشر. وهذا نصّ نموذجي في غموض المصطلح والحدود وفوضى الاستعمال، ومثالٌ على قسّر المفاهيم أيديولوجياً كي تحمل مضامين جديدة تُلبّي أغراضاً راهنة. ولقد اتخذ تعضيدُ هذه الفكرة وتسويغها اتجاهاتٍ في التفسير مُتعدّدة، بعضها غير حاسم، منها ما ذهب إليه شبلي العيسمي (1925-...)، الذي لا يستبعد تفسير كلمة «الأمة» في الآية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، بمعنى العرب باعتبار أنّ العرب المسلمين هم من كان يُوجّه إليهم الخطاب عملياً وواقعياً، رغم أنّه يرى في الوقت نفسه أنّ كلمة الأمة تعني جماعة المسلمين وليس الأمة بمعناها الحديث<sup>(37)</sup>. وفي تفسيرٍ آخر، لا يخلو من غرابة، يُميّز عبد الله سلّوم السامرائي بين الأمة والقومية؛ إذ يرى أنّ كلّ شعب يُصبح أمةً إذا ما آمن برسالة، والإسلام رسالة، وتُسمّى تلك الأمة باسم اللغة التي تتكلّم بها، مُضافاً إليها اسم النظرية التي آمنت بها، وهي الإسلام؛ فنقول الأمة التركية الإسلامية، أو الأمة الإيرانية الإسلامية، وما إلى ذلك. ليس هذا فحسب، بل إنّ الدّين يُحوّل القوم إلى قومية، ولكن هذا لا يشمل إلّا العرب فقط، لأنّ الإسلام جاء بلغتهم، فالعرب تحوّلوا بالإسلام إلى أمة، وتحوّلوا إلى قومية أيضاً: إنّ الإسلام أسهم في تكوين الأمة العربية الإسلامية والقومية العربية، وأسهم في تكوين أُمم إسلامية وليس قوميات<sup>(38)</sup>.

وشأن جميع المفاهيم، فإنّ مفهوم القومية نسبيّ وتاريخيّ وعلائقيّ، ومن تَمّظهرات علائقيته، ونسبيته التاريخية، إنّما هذه المسألة التي نتناولها الآن، أعني علاقة القومية العربية بالإسلام. وفيها هي بالذات تظهر مسح النسبية، فهي، مثلاً، لم تُطرح في المجال المغربي العربي، لأنّها لم تكن حاضرةً هناك، كان

(37) يُنظر العيسمي، شبلي، عروبة الإسلام وعالميته، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط4، 1986، ص127؛ العيسمي، العلمانية والدولة القومية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1986، ص211.

(38) السامرائي، د. عبد الله سلّوم، الإسلام والقومية: الإسلام والأمية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط1، 1985، ص164-175.

حضورها الإشكالي في المشرق العربي فقط لأسباب تتعلق بتاريخ الصراعات القائمة فيه، وبنوعية الهويات المتزاحمة، وبطبيعة التكوينات الإثنية والدينية. لم يكن للمسيحية حضور في المغرب العربي كحضورها الكثيف في المشرق العربي لأنه موطنها الأصلي، وكان صراع المشاركة ضد عدو «مسلم» في حين كان صراع المغاربة ضد استعمار مسيحي دام فترات طويلة جداً<sup>(39)</sup>، لذلك كان المسيحيون العرب أسبق من المسلمين في التحسس بالشعور القومي، والمُجاهرة به<sup>(40)</sup>. ولتلافي هذا التماهي بين القوميين والمسيحيين العرب، الذي مثل في نظر القوميين مشكلة في صراعهم مع الإسلاميين، أُقيم فاصلٌ حادٌ بين القومية المتأثرة بالإسلام، لا سيما إسلام الإصلاحيين، والقومية الخالصة المتأثرة بالمسيحيين العرب<sup>(41)</sup>.

### عبد الرحمن البرّاز: القومية والإسلام دائرتان مُتداخلتان

كرّس عبد الرحمن البرّاز كتاباته للدفاع عن القومية العربية، والتنظير لها، ومثل جزءاً من كتاباته توفيقية غير دقيقة، ومُتداخلة، مفاهيمياً. والمبدأ الرئيس الذي يؤسّس أيديولوجيته هو «إمكانية أن يكون الفرد منّا قومياً مُخلصاً لقوميته ومُسلماً صادقاً لعقيدته في آنٍ واحد»<sup>(42)</sup>.

مرّ بنا في الفصل الأول كيف اتخذ البرّاز من التربية القومية والجيش حلاًّ ودواءً لمشكلات العراقيين الاجتماعية، وتنظم هذه التربية ضمن صياغته لمفهوم الحركة القومية والأمة. فالشعور القومي، مثل كائن حيّ، قد يضمّر ويموت إذا لم تتعهد تربيّة صالحة تُغرسه في نفوس العرب يضطلع بها متعهدون مُخلصون.

(39) يُنظر بلقزيز، نقد الخطاب القومي، ص 51-52، 57؛ وفالح عبد الجبار، ما بعد ماركس، ص 275-278.

(40) يُنظر المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1789-1914: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ط 5، 1987، ص 129.

(41) يُنظر نظمي، د. وميض، دراسات في القومية العربية والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1992، ص 134.

(42) يُنظر العلوي، حسن، دولة الاستعارة القومية، دار الزوراء، لندن، 1993، ص 27.

بالمُقابل يرى أنّ مُصطلح القومية حديث ومُتأثر بالفكر الغربي، بل هو نتاج القومية الغربية، والفكر القومي نفسه وصل إلى العرب نتيجة احتكاكهم بالغرب. وهو، شأن أستاذه الحُضري، مُتأثر بالمفهوم الألماني، الذي أرسى دعائمه الفيلسوف فيخته. أمّا جذور القومية العربية فهي عريقة ومُتجذرة في الوجدان والتاريخ. والقومية هي شعور مُشترك بين أبناء جماعة مُتجانسة يجمعهم لسان واحد وتاريخ واحد ووجود واحد. وعُنُصراً القومية هما اللغة والتاريخ. إنّ العرب أُمّة موحدة حقيقةً بفضل هذين العنصرين، وبفضل ما يجمعهم من هدف ومصير وخصائص حضارية. بل إنّ القومية للعرب شعارٌ كما التوحيد شهادة المسلم يتميز بها عمّن سواه من أبناء الديانات الأخرى. وبالنظر إلى جميع هذه المُعطيات فإنّ هدف القومية العربية هو أن تُرادفَ بين مُصطلحيّ شعب وأُمّة، ليصيرا مُصطلحاً واحداً يُشيران إلى العرب شعباً وأُمّة، لكنّ واقع الحال اليوم شعوب مُتفرقة وأُمّة واحدة. بهذا المعنى، فإنّ مفهوم الأُمّة ثقافي، وليس سياسياً، لا يرتعن بوجود الدولة، فهي موجودة سواء وُجدت الدولة التي تضمّ الأُمّة العربية أم لم توجد، وإن كان هدف الحركة القومية إقامة الدولة الأُمّة<sup>(43)</sup>.

والاشتراكية هي من سمات القومية العربية، ما يعني اشتراكية عربية تختلف عن جميع الاشتراكيات، لأنّها نابعة من تصميم الوجود العربي وحاجاته وأهدافه، فهي الجانب الاجتماعي للقومية العربية، ولكنّ اختلاف الاشتراكية العربية عن أنواع الاشتراكية الأخرى لا يمنع من وجود علاقة تجمعهما. ولتوضيح طبيعة هذه العلاقة، يستعمل البرّاز التشبيه الآتي:

(43) يُنظر البرّاز، د. عبد الرحمن، «تربية الشُّعور القومي»، في: قراءات في الفكر القومي، مصدر سابق، ص 260، 267. (مُسْتَل من: البرّاز، عبد الرحمن، التربية القومية، بغداد: منشورات نادي البعث العربي، مطبعة العاني، 1956، ص 9-47). البرّاز، عبد الرحمن، مع الشعب، إعداد حسن البرّاز، دار إثراء للنشر والتوزيع، عمّان، ط 1، 2010، ص 178، 251، 308-310؛ البرّاز، د. عبد الرحمن، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية: دراسة قانونية دستورية مُقارنة، مطبعة العاني، بغداد، ط 1، 1958، ص 18-121 بحوث في القومية العربية، معهد الدّراسات العربية العالية، القاهرة، 1962، ص 5.

إنّ مثلنا مثل من يستورد الحديد من جهة، والمطّاط من جهة أخرى، والفحم والأسلاك من بلد آخر، ويصنع منها جميعاً مادة جديدة، وله مهندسوه، وله خبراءه وله علماءه، فيصنع سيارة مثلاً. هذه السيارة من صنع معاملنا، ولكنّ المادة الفلانية في أصل جوهرها أو مادّتها مُستوردة من هذا القطر أو ذاك. فالاشتراكية العربية هي إذن ليست صورة حقيقية ولا منسوخة لاشتراكية هذا النظام أو ذاك<sup>(44)</sup>.

يخلط هذا التشبيه، حتّى وإن كان تشبيهاً، بين المادّي والفكري، وبسبب من عدم التحديد لم يتردّد البرّاز في وصف هذه الاشتراكية بالعربية والإسلامية والرّشيدة والعلمانية. فهي اشتراكية رشيدة لأنّها هادفة وتقف بين الفردية الرأسمالية والشيوعية المادّية، وعلمانية لأنّ الإسلام نفسه، كما يرى البرّاز، علمانيّ، ذلك أنّ فكرة الدولة الدّينية غير موجودة في الإسلام كما كانت في الغرب<sup>(45)</sup>.

تتّاول البرّاز، بإسهاب، علاقة القومية بالإسلام، وكانت موضوعاً رئيسة في كتاباته وأقواله. وتكشف صياغاته لهذه الموضوعات وتأمّلاته فيها عن فهم خاص، وهو إذ يقرّ بأنّ الإسلام رسالة شاملة للبشر جميعاً، فإنّه يُقدّم، في الوقت نفسه، العرب على غيرهم، ويربطُ القومية العربية بالإسلام كأيدولوجيا واحدة مُنسجمة، ولا يرى أيّ تناقض بين الإسلام والقومية، و«أنّ مضمون الإسلام هو مضمون القومية العربية بالذات»<sup>(46)</sup>. ولكنّه لم يجعل من الإسلام ديناً قومياً كقومية الدّيانة اليهودية بأي حال من الأحوال كما ذهبَ بعض من كتب عن البرّاز<sup>(47)</sup>. وحتّى

(44) البرّاز، مع الشعب، ص 313.

(45) يُنظر البرّاز، مع الشعب، ص 119، 180-182، 311، 313، 320-321.

(46) حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1789-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968، ص 368؛ يُنظر أيضاً د. وميض نظمي، الجذور السياسية، ص 60-61.

(47) ظلّ الدكتور فهمي جدعان أنّ البرّاز كان قد ذهب في بواكير تأمّلاته في القومية إلى جعل الإسلام كاليهودية ديناً قومياً. ويقتبس جدعان بضعة سُطور من البرّاز، ولكنّه يتلاعب بها ليعزّز رأيه. وكان البرّاز، في مقال بعنوان «طقوسنا الدّينية» في العام 1947، وأعيد =

وإن قال بانسجام الإسلام مع القومية العربية، فإنه لم يُطابق بينهما سياسياً، فالوحدة التي يدعو إليها هي وحدة القومية، أو الأمة العربية، وليست وحدة المسلمين السياسية. إن القومية غير الدين، ولكنها ليست، بالضرورة، ضده. فالإسلام جزء حيوي من التراث القومي العربي. لذلك تكون العلاقة بين القومية والإسلام كالعلاقة بين دائرتين متداخلتين<sup>(48)</sup>.

### ياسين خليل : القراءة العلمية للتراث

اضطلع ياسين خليل (1933-1986)، بصفته أستاذ الفلسفة والمنطق والأيدولوجي القومي، بقراءة التراث العربي قراءة قومية عربية علمية تتوخى

= نشره في كتابه من روح الإسلام، قد كتب: «ومرة أخرى ليس في قولنا هذا ما يُسيء إلى الإسلام بجعله ديناً قومياً ضيقاً، بمعنى أنه خاص بالعرب دون سواهم، وجعله بذلك كاليهودية التي اعتبرها اليهود ديناً قومياً خاصاً بالإنسائيين. ففي الإسلام شمول، وفيه رحابة تتسع للبشر جميعاً، وهو يُنكر التَّعصُّب القومي والقَبْلِي. ولكن هذا كله لا يعني بأي حال من الأحوال، فصله عن أمة العرب التي نزل القرآن بلسانها، وكانت المخاطبة بالإسلام قبل الناس أجمعين». (من روح الإسلام، مطبعة العاني، بغداد، 1959، ص110-111). ولكن هذه السطور تتحوّل عند جدعان إلى الشكل الآتي: «وقد سبق للبزّاز أن ذهب في عام 1947... إلى أنه ليس ممّا يُسيء إلى الإسلام أن نجعله «ديناً قومياً، بمعنى أنه خاص بالعرب دون سواهم... كاليهودية التي اعتبرها اليهود ديناً قومياً خاصاً بالإنسائيين». جدعان، د. فهمي، أسس التّقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، 1988، ط3 (طبعة جديدة مُعدّلة)، ص290. والدكتور جدعان أسقط كلمة مُهمّة في اقتباسه، وهي كلمة «ضيقاً»، لأنّ هذه الكلمة الصفة تعني أنّ البزّاز كان يرى الإسلام أوسع وأشمل من «ضيق» الفكرة اليهودية، لذلك نجده يقول بعد هذا الاقتباس مباشرة: «ففي الإسلام شمول، وفيه رحابة تتسع للبشر جميعاً» (111). إنّ سوء الفهم الذي وقع فيه جدعان هو أنّه لم يُدرك ما عناه البزّاز بقوله: «ليس في قولنا هذا ما يُسيء إلى الإسلام بجعله ديناً قومياً «ضيقاً»، أي أنّه لا يُريد أن يجعل الإسلام ديناً قومياً ضيقاً كما اليهودية الضيقة».

(48) البزّاز، «تربية الشّعور القومي»، مصدر سابق، ص268؛ «تحرير القومية وتعريفها»، مصدر سابق، ص542-543؛ يُنظر أيضاً المشهداني، الدكتور محمد كريم مهدي، عبد الرحمن البزّاز: دوره الفكري والسياسي في العراق حتّى ثورة 17 تموز 1968، مكتبة اليقظة العربية، بغداد، 2002، ص49.

أولاً وقبل كل شيء استظهار عقلانية عربيّة تتماشى مع ما تبناه من توجّه فلسفي مُعاصر، رأى فيه العقلانية التي تنفع العرب اليوم. وخليل، ليس قومياً يُنكر دور الإسلام وأهمّيته، بل هو يجعل من الدائرة الإسلاميّة، وفضائل الدّين الإسلامي وقيمه العلميّة، أساسَ العقليّة العربيّة، أو لنقل إنهما لديه الشيء الواحد نفسه. وكغيره من القوميّين ينطلق، في صياغته، أو قراءته، للتراث، من لحظته الواقعيّة التي كان يعيشها ضمن أجواء الصّراع الفكري بين القوميّة العربيّة ومُناهضيها المُتعدّدين، لا سيّما الماركسيّة. كان الصّراع أيديولوجياً يستند إلى أُسس فلسفيّة، فاقضى ذلك صياغة أيديولوجيا قوميّة عربيّة تستند إلى أُسس فلسفيّة وتاريخيّة.

أدرك خليل الدّور الإيجابي والفعال الذي تلعبه الفلسفة اليوم اجتماعياً وتنظيماً حزبياً من حيث قدرتها على توحيد الهدف والمصير. وتبلور حركة هذا الفكر ضمن حاضنة اجتماعيّة ترعاه، وتتحدّد على وفق ما يُواجهه من تحدّيات في صراع مُستعرّ بين فكر عربي أصيل وغربي دخيل. وهذه جميعاً تُؤلف الأيديولوجيا التي تُصارع بها الأمّة قومياً ودولياً. وكان الصّراع آنذاك بين مُعسكرين: الرأسماليّة والاشتراكيّة. وفي نطاق هذا الصّراع أدرك خليل أهميّة الفلسفة، لأنّه صراعٌ فكري وعقائدي بالدرجة الأولى. فعلى الرّغم من أنّ هدف الفلسفة الأصلي كان توفير الوسائل القميّة بطمأنّة الإنسان وإسعاده، فإنّها صارت اليوم، كما يرى، سلاحاً يُوظف لغزو العقول من طرف زُعماء وقادة يبشّرون بعقائد عدائيّة لإنسانيّة كالنازيّة والشيوعيّة. الأمر الذي اقتضى تثقيفاً فلسفياً يرمي إلى تحليل تلك الفُلسفات العدائيّة، وبُلوّرة فكر عربيّ يقف ندّاً قوياً بوجهها<sup>(49)</sup>.

تُشارك الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، أو الفلسفة تخدم الأيديولوجيا. بدايةً، وكموقف جذري ضدّ الشيوعيّة ينبغي التّشديد على حقيقة أساسيّة مفادها أنّ القوميّة العربيّة ليست مُلحدة «لأنّها صورة لإرادة الله في جعل الأمّة العربيّة أمةً واحدة» بحسب تعبيره، بل إنّ الدّين دولةٌ مع مُراعاة الواقع ومن دون أصوليّة<sup>(50)</sup>.

(49) يُنظر خليل، د. ياسين، الأيديولوجية العربيّة، ص 4-10.

(50) يُنظر خليل، د. ياسين، «المفهوم الحضاري للتراث العربي»، في: خليل، د. ياسين، =

والإسلام بهذا المعنى فلسفة القومية العربية. لذلك، ليست القومية العربية وليدة العصر الحديث، بل هي تضرب بجذورها في الدعوة الإسلامية نفسها. ولكنها مرّت بطبيعة الحال بمجموعة مراحل، بدأت شعوراً، وغدت حركةً فكريةً وعقيدةً في صورة اشتراكية عربية، لا ماركسيّة، نُسجت على منوال الاشتراكية القومية الألمانية، من جهة أنّ اليهود والماركسيّين هم أعداء القومية العربية كما كانوا أعداء الاشتراكية الألمانية<sup>(51)</sup>.

الجذر الأيدولوجي في فكر خليل القومي هو البحث عن الوحدة: وحدة التاريخ، والهدف، والمصير، والعقيدة، والرؤية. وهذه الوحدة موجودة حتماً، أو يجب تصنيعها حتماً. تتكرّر وحدة الذات، الموضوعة الأثرة والمقدّسة في الفكر القومي بأسره، عند جميع القوميّين من دون استثناء تقريباً. والوحدة القومية مثل أساس ترانسندنتالي للأمة وللشخصية نفسها. وعليه، فإنّ البحث عنها في الحاضر أو الماضي مشروعٌ ومطلوبٌ من أجل تسويغ الاستمرارية والتواصل لذات كلية لها مقومات ثابتة لا تحيد: اللغة والتاريخ. وهذان جوهران نقيّان يمنحان الوجود العربي مشروعيتّه وقابليّته على الاستمرار. من هنا كان التراث العربي حتماً هدف خليل وغايته، ما دام التراث العربي الإسلامي أصلاً من الأصول الفكرية لفلسفة القومية العربية، ينبغي «تصنيعه» على وفق ذلك. ويوفّر هذا الصنيع رؤيةً لطبيعة العقلية العربية نفسها.

والتراث العربيّ هو جميعُ منجزات العرب الفكرية والماديّة، ويتشكّل من

= دراسات في التراث العلمي العربي، الأعمال الكاملة، الكتاب الرابع المجلد الأول، دراسة وتحقيق وتعليق د. حسن مجيد العبيدي، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2010، ص 23، 32. (نُشر المقال أصلاً في مجلة آفاق عربية البغدادية، السنة 1، العدد 8، 1976)؛ والقومية والاشتراكية، مراجعة الدكتور أحمد مطلوب، (السلسلة السياسية: 3، تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد)، 1964، ص 55؛ والأيدولوجية العربية، ص 18-22، 88-92.

(51) يُنظر ياسين خليل، الأيدولوجية العربية، ص 75، 135؛ والقومية والاشتراكية، ص 43-44، 76-81؛ و«دوافع التطبيق الاشتراكي»، الأعلام (مجلة)، الجزء السابع، السنة الأولى، آذار/مارس، 1965، ص 51.



حلقات مُتَّحِدة في المركز ولكن غير مُتطابقة، وأهمّ الحلقات أقربها إلى المركز. والعقيدة الإسلامية مركز هذا التراث، ثم تتوالى الحلقات بحسب أهميتها: اجتهادات الفقهاء، وعلوم العربية، والعلوم بعامة، وأخيراً المعارف الوافدة، ومن ضمنها الفلسفة<sup>(52)</sup>. ورغم المعمار الهندسي الظاهري لهذه التراتبية لمكونات التراث، فإن الفصل بينها بأنصاف أقطار الدائرة فصلٌ وضعيٌّ تماماً، لا يرى في التراث العربي إلّا ما ينتمي إلى دائرة «نحن» ودائرة «هم» انسجاماً مع نقاء الذات ووحدتها وتفردّها. ويتبين هذا النقاء أكثر فأكثر بالمقارنة مع الثقافات الأخرى. فالعقلية العربية، كما يرى خليل، علمية لا أسطورية، وعلى عكس العقلية اليونانية، تجريبية لا تأملية، وتتميز بما يُسميه «الموضوعية العربية»، التي سخرت مقولات العقيدة في الحق والعدل واليقين معايير للبحث العلمي<sup>(53)</sup>.

ليس هذا وحسب، فأهمّ ما يريده هو «موقف العرب من الميتافيزيقا». وهذه نقطة تبرز فيها قراءته للتراث القومي العربي من وجهة نظره الفلسفية. وتأصيله لهذه الرؤية تراثياً، يهدف إلى منحها الشرعية، لأنّه، هو القومي العربي، لن يجد في الأطروحات الغربية العلموية التي تبناها سنداً معرفياً لأيديولوجيته القومية. لذلك شرع في البحث عن موقف العرب، أو العقلية العربية، من الميتافيزيقا، وفي البحث عن فلسفة علمية لديهم. ويرى أنّ العرب لم يؤلوا الدراسات الفلسفية الاهتمام نفسه الذي أولوه للعلوم، لأنهم اكتفوا بالإسلام، واستغنوا عن الميتافيزيقا، وعن الفلسفة اليونانية رغم قدرتهم على التفكير النظري، فعكفوا على تقديم فلسفة علمية، لذلك كان معظم الفلاسفة العرب علماء. وكان تصنيف العلوم ونقد الميتافيزيقا أهمّ مجالين لهذه الفلسفة العلمية.

(52) يُنظر ياسين خليل، «المفهوم الحضاري للتراث العربي»، ص 27-28.

(53) يُنظر ياسين خليل، «المفهوم الحضاري للتراث العربي»، ص 31-32، 49-50؛ «الموضوعية ووحدة الحقيقة في التراث العلمي العربي»، في دراسات في التراث العلمي العربي، ص 126، 139-140 (نُشر في مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 2، مجلد 31، السنة 1980)؛ ويُنوّه المحقق إلى أنّ عبارة «في التراث العلمي العربي» الموجودة في عنوان المقال هي من إضافته لأنّ البحث قائم على إثبات هذا العنوان حصراً والدفاع عنه أمام ما يُقال في التراث العلمي الأوروبي من أنّه يملك وحده الحقيقة، ص 113.

أما مُنطلقات نَقْدِهِم للميتافيزيقا فهي إيمانهم بمحدودية العقل الإنساني، والحديث في الميتافيزيقا ليس سوى حديث لهُوَ وَسُخْفٌ وَعَبَثٌ، واختلاف الميتافيزيقا عن العلوم منهجاً وموضوعاً<sup>(54)</sup>. ونموذجه التراثي في نقد الميتافيزيقا هو الإمام أبو حامد الغزالي، الذي أثبت سُخْفُ القضايا الميتافيزيقية حسب تعبيره. ولا يتوانى خليل عن مدّ خيط صلة بين الغزالي والفلسفات المعاصرة المناهضة للميتافيزيقا من حيث الفصلُ بين العلم والميتافيزيقا، واختلاف القضايا الرياضية والمنطقية عن القضايا التجريبية والقضايا الميتافيزيقية، وإنكار السببية في الفلسفة والعلم لأنّ التلازم بين العلة والمعلول ليس ضرورياً<sup>(55)</sup>.

استحال الإمام الغزالي الأشعري، واحداً، أو قريباً، من الوضعيين المَنَاطقة المعاصرين في قراءة فريدة مارسها ياسين خليل بعُنف أيدولوجي؛ قراءة لا تبحث إلا عن وحدة في العقل والتّفكير تخترق الزمان. ولن يكون ذلك بطبيعة الحال إلا عبر الإقصاء والتّبذ، فالفلاسفة العرب الآخرون، الذين انشغلوا بالميتافيزيقا ومسائلها لن يعودوا جزءاً من العقلية العربية، لأنّهم ميتافيزيقيون، وهذا، برأيه، يتنافى مع طبيعة العقل العربي المسلم. ولكنّه أغفل الحقائق الآتية؛ أولاً، أنّ الفلاسفة الذي انتقدتهم الغزالي كانوا مثله فلاسفة عرباً مسلمين، أعني كتبوا بالعربية وفكّروا في الفكرة الإسلامية فلسفياً. وإذا كان الهدف من إقصائهم نوعاً من ترشييق للتراث، فمما لا شك فيه أنّ التّراث العربي الإسلامي سيستحيل في هذه القراءة مُجرّد مخطوطة مليئة بالثّقوب، ولن تعود قراءتها مُمكنة، لأنّ الغزالي وحُصومه كانوا جميعاً مُمثّلين للعقل العربي المسلم آنذاك؛ ثانياً، أنّ الغزالي هو نفسه شخصية مُلتبسة كما يرى حسام الألوسي، ولا يُمكن الرّسوّ عند رأي واحد ونهائي يُعبّر عن تفكيره، بل إنّ الألوسي يرى أنّ قراءة مُتفحّصة،

(54) يُنظر ياسين خليل، «المفهوم الحضاري للتراث العربي»، ص 52؛ «هل كان للعرب فلسفة علمية؟» في دراسات في التراث العلمي العربي، ص 385-416، (نُشر هذا البحث للمرة الأولى بعد وفاة ياسين خليل في مجلة آفاق عربية البغدادية، العدد 12، السنة 14، 1989).

(55) يُنظر ياسين خليل، «هل كان للعرب فلسفة علمية»، ص 413-416.

لا سريعة وعامة، سوف تكشف عن أنه لم يُنكر السببية<sup>(56)</sup>؛ ثالثاً، أن محاولة تقريب الغزالي من فكر فلسفي علمي مُعاصر محاولة لاتاريخية، ولم تُميز الغايات الأيديولوجية، الواعية أو اللاواعية، من وراء إنكار السببية عند كلا الطرفين. كان الغزالي بإنكاره السببية لا يُريد نزع فاعلية الأسباب الطبيعية فحسب، بل نزع القدرة عن الإنسان نفسه، وجعل الله الفاعل الوحيد، ما يعني في المُحصلة عدم مسؤولية الإنسان عن أفعاله، أي سيادة الجبرية، ولكن ليس الجبرية الطبيعية بل الجبرية الإلهية، ولعلّ أبرز من يُفيد من إشاعة هذا المبدأ هي السُلطة السياسية نفسها، فإنكار السببية يعني أن السُلطة، مُجبرة لا مُخيرة في كل ما يَصُدُر عنها، وأن كل ما يحدث إنما هو بأمر الله، وفي حين كان الهدف الأيديولوجي المُعاصر هو أيضاً إلغاء الجبرية (الحتمية) ولكن ليس من أجل تأسيس جبرية إلهية، بل لتأسيس الحرية.

كانت تصفية التراث تمهيداً لبناء مفهوم للأمة يستند إلى خصائص ماهوية تُميز العقلية العربية عن سواها في الماضي والحاضر. وتوحيد الزمان ومدّه خطأً مُستقيماً يصل الحاضر بالماضي يُوفّر أساساً لهوية أمة موحدة مُتخيّلة. وهذه عملية أيديولوجية بامتياز: قراءة تاريخ العلم والفلسفة العربيين من أجل تمخيض فكر عربي مُعاصر ينسجم مع أيديولوجيا القومية العربية والاشتراكية العربية. وعليه، تكون فلسفة العلم سبيلاً للاندماج في عالم اليوم، والقومية العربية تعبيراً عن الأصالة العربية.

كان جلُّ نتاج ياسين خليل الفلسفي يهدف إلى إشاعة التفكير العلمي ولكن على وفق نموذج فلسفي مُعيّن. لذلك من الضروري التعرف هنا على اتّجاهه الفلسفي، الذي مثل الأساس النظري لأيديولوجيته القومية. يرى خليل أنه لا يحق للفيلسوف اليوم التأمل في موضوعات العلم الطبيعي ولا في الموضوعات ذات البعد النفسي أو الاجتماعي، لأن لكل واحد من هذه الحقول علماً يختص

(56) آلوسى، د. حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1980، ص 237-282.

بدراستها. ومُهمّة الفيلسوف دراسة نتائج ما توصّلت إليه هذه العلوم لتكوين صورة عن العالم<sup>(57)</sup>. لقد شغلت مسألة دور الفلسفة في الوقت الحاضر مساحةً مهمّةً من تفكيره. فأراد، بل كافح في الحقيقة من أجل تثبيت وإشاعة طريقة في التفكير الفلسفي والثقافي العام تتخذ من العلم نموذجاً، والإيمان هدايةً، من دون الدّخول في مُجادلات الميتافيزيقا، ومَتاهاتها، التي تُحاول حلّ مُشكلات غير قابلة للحلّ، أو تضطلع بمُهمّة هي من اختصاص العلوم. وإذا ما بدا أنّ هذه العلوم قد تخلّت عن مهمّة تناول مسائل مُعيّنة، فهذا يعني أنّها مسائل عقيمة. إنّ نموذج العلم الوضعي، والفلسفة الوضعيّة، أو الفلسفة العلميّة بعامة، هو النموذج الذي يجب تكريسه.

### لكن ما الميتافيزيقا التي يجب نبذها؟

يُطرح خليل السّوالين الآتين لتحديد معنى الميتافيزيقا: «هل يُمكن اشتقاق القضايا الميتافيزيقية من التجربة؟ هل يُمكن اشتقاق القضايا الميتافيزيقية أو البرهان عليها رياضياً؟»<sup>(58)</sup>. والعَرَض من هذين السّوالين إخراج الميتافيزيقا من دائرة الكلام المُفيد. والميتافيزيقا تتصدّى لتفسير التجربة بقضايا غير تجريبية، أو غير مُستمدّة من التجربة، كما أنّ هذه القضايا ليست رياضية برهانية. وهذه هي الطّريقة المُعاصرة في رفض الميتافيزيقا، حيث تعتمد إلى تحليل لغة الميتافيزيقا، وليس عن طريق المُجادلة ضدها من وجهة نظر مادّية أو حتّى تجريبية. لم يبقَ أمام الفلسفة غير أن تلتزم العلميّة وتتجنّب الخوض في مُشكلات عقيمة لا طائل

(57) يُنظر خليل، د. ياسين، الفيلسوف والتفلسف، دراسة وتحقيق وتعليق د. حسن مجيد العبيدي، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني - الجزء الأول، المركز العلمي العراقي - بغداد، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، بيروت-لبنان، 2010، ص 43-44. (هذا الكتاب هو مجموع المُحاضرات، التي ألقاها ياسين خليل على طلبة الدّراسات العليا عام 1983).

(58) خليل، د. ياسين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة: دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلميّة في فلسفة القرن العشرين، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، (مطبعة دار الكتب، بيروت)، ط 1، 1970، ص 19.

من ورائها، فضلاً عن أنها، وهذا هو الأهم، تُبَلِّبُ الفكرَ وتقوِّدُهُ إلى انحرافات عقيدية. على الفلسفة، إذن، أن تتفادى مسائل الدين والعقيدة، فهذه من شؤون العاطفة، أما مسائل العقل والتجربة فهي من شؤون العقل<sup>(59)</sup>.

للعقل ميدان وللقلب ميدان آخر، لذلك يستثني في كتابه مقدمة في الفلسفة المعاصرة جميع الفلسفات الوجودية، والظاهرية، والمادية، والميتافيزيقية؛ فيؤرخ، انطلاقاً من أيديولوجيته العلموية، للتيارات الوضعية المنطقية، والتحليلية، والعلمية، والميتافيزيقية العلمية وحسب؛ فكان هذا هو الأساس النظري الذي استند إليه في إخراج الميتافيزيقا من دائرة التراث العربي من جهة أن «العقلية العربية الإسلامية بعيدة عن التفلسف الفارغ»<sup>(60)</sup>، ومؤمنة بالإسلام، وهذه العقلية هي جوهر الأمة العربية.

ليس لتفكير ياسين خليل العلموي مقدمات ولا إرهاصات في الفكر العراقي، كان ينتمي لرؤى تخصه وحده بما تحصّل عليه من تعليم أكاديمي في الجامعات الألمانية، ولكنه من جهة أخرى كان جزءاً من التفكير القومي الذي ساد هذا الفكر. هنا ثمة ثنائية كان حسام الألوسي قد وصفها بأنها «من أعجب العجب»، لأنّ خليل يصل بين متناقضين لا سبيل إلى الوصل بينهما: فلسفة قومية ثرائية من جهة وفلسفة تعتمد الفكر الوضعي والتحليل المنطقي. فكان بصنيعه هذا، والقول ما زال للألوسي، يتخذ من الفلسفة وسيلة للتدريس والتخصّص لا أكثر<sup>(61)</sup>. ومهما كان رأي الألوسي، إلّا أنّه، فيما أظن، لم يلتقط جوهر المسألة. فمن موقع ماركسي آخر يُمكن القول إنّ هذا النمط من التفكير الفلسفي محاولة

(59) المصدر نفسه، ص 20؛ و خليل، د. ياسين، منطق المعرفة العلمية: تحليل منطقي للأفكار والقضايا والأنظمة في المعرفة التجريبية البرهانية، منشورات الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، 1971، ص 9؛ ومقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 17-18.

(60) خليل، الأيديولوجية العربية، ص 36.

(61) يُنظر الألوسي، د. حسام الدين، «حول قضية الإبداع في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر»، في: الألوسي، د. حسام الدين، تقييم العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2011، ص 118.

لإهمال التفكير فلسفياً بمشكلات اجتماعية، والميتافيزيقا التي يُريد هذا التفكير استئصالها قد شملت جميع مسائل الواقع الاجتماعي الموضوعي، انطلاقاً من مبدأ حيادية الفلسفة<sup>(62)</sup>. ومع ذلك، فإن خليل، الداعية لهذا النمط من التفكير الفلسفي، كان مُنغمساً في مسائل تتعلق بالواقع الاجتماعي، ومسائل الأيدولوجيا: المسألة القومية ومفهوم الأمة العربية، والوحدة العربية، والاشتراكية العربية. لذلك يُمكن القول إن رَفْضَهُ للميتافيزيقا، وتقييده للفلسفة بحدود الفلسفة العلمية، وجعل الدراسات المنطقية جوهر الفلسفة<sup>(63)</sup>، لم يكن فقط، كما أظنّ، من أجل تفادي مسائل هي ليست من اختصاص العقل، إنما أيضاً لنزع الشرعية عن أيّ تفكير فلسفي آخر، بما في ذلك، أو في مُقدمة ذلك، الفلسفة الماركسيّة، لأنّ الماركسيّة مهّمتها بدت عليها مُسوح العلمية، فإنّها حتّى في هذا الجانب اعتَمَدَت، كما يرى خليل، على مُنجزات علوم القرن التاسع عشر، وهي مُنجزات مُتحوّلة دائماً<sup>(64)</sup>. وهذا النمط من التفكير يعدّ الماركسيّة، شأنها شأن الفلسفات المثالية، فلسفة ميتافيزيقية لأنّها تهدف إلى تقديم تفسيرات سببية عن المجتمع والتاريخ والدولة والوعي والاقتصاد تتجاوز حدود العلم التجريبي، فتخلط التأمل بالعلم. إنّ فعل الإقصاء الذي نفّذه خليل في قراءته للتراث العربي، طبقاً لمُتبنياته الفلسفية والأيدولوجية، من أجل تخليق هوية أمة ذات خصائص مُميّزة، هو إقصاء يستمرّ بالقوّة نفسها في صراع أيدولوجيا القومية العربية الراهن مع مُنافسين آخرين. ويجري ذلك كلّهُ على أساس وجهة نظر للفلسفة والمعرفة والعلم.

أشرت في أغلاه إلى أنّ خليل اتخذ من الدعوة إلى الفلسفة العلمية أساساً لأيدولوجيته القومية: فهل ثمة فعلاً علاقة ضرورية بين الفلسفة العلمية والأيدولوجيا القومية؟

(62) يُنظر مطلب، د. محمد عبد اللطيف، فلسفة الفيزياء، ج 1، (الموسوعة الصغيرة، عدد2)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، بغداد، أيلول 1977، ص 84.

(63) يُنظر ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص 15.

(64) المصدر نفسه، ص 228.

في تحليل بُنى أفكار الطرفين لا يَبْدُو أَنَّ هُنَاكَ عِلَاقَةً ضَرُورِيَّةً بَيْنَهُمَا، فَالْفَلَسَفَةُ الْعِلْمِيَّةُ لَا تُؤَدِّي ضَرُورَةً إِلَى الْأَيْدِيُولُوجِيَا الْقَوْمِيَّةِ، وَلَا هَذِهِ الْأَخِيرَةُ تَحْتَمُّ التَّقَلُّسُفَ الْعِلْمِيَّ. وَمَعَ ذَلِكَ، فَإِنَّ إِقَامَةَ الْعِلَاقَةِ بَيْنَهُمَا هُنَا لَا تَهْدَفُ إِلَى خُطَّةٍ بَرْنَامَجِيَّةٍ عَامَّةٍ، إِنَّمَا تَقْتَصِرُ عَلَى الْحَالَةِ قَيْدِ الدِّرَاسَةِ فَقَطْ، وَلِذَلِكَ مُسَوِّغَاتٌ فِكْرِيَّةٌ وَتَارِيخِيَّةٌ، أَشْرَتْ إِلَى بَعْضِهَا فِي أَعْلَاهُ، وَأُعِيدَ التَّشْدِيدُ عَلَيْهَا هُنَا، وَأَزِيدُهَا تَفْصِيلاً، وَهِيَ أَنَّ مَسْعَى خَلِيلٍ لِلتَّأَكِيدِ عَلَى الْجَانِبِ الْعِلْمِيِّ مِنَ الْفَلَسَفَةِ وَنَبْذِ كُلِّ مَا يَمْتُّ إِلَى التَّفَكِيرِ الْمِيتَافِيزِيْقِيِّ، كَانَ أَوَّلًا، لَغَرَضٍ نَزَعَ الشَّرْعِيَّةَ عَنِ الْفِكْرِ الْمَارْكَسِيِّ السَّائِدِ فِي الْبِيئَةِ الْعِرَاقِيَّةِ، لِأَنَّ الْفَلَسَفَةَ الْمَارْكَسِيَّةَ هِيَ أَيْضًا، حَسَبَ التَّوَجُّهِ الْفَلَسَفِيِّ الْعِلْمِيِّ الَّذِي يَتَّبِعُهُ خَلِيلٌ، فَلَسَفَةُ مِيتَافِيزِيْقِيَّةٌ؛ وَثَانِيًا، لِتَصْفِيَةِ الثَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ نَفْسَهُ بَغْيَةً تَوْحِيدَهُ فِكْرِيًّا؛ وَثَالِثًا، لِاتِّخَاذِ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ رُؤْيَةً كَوْنِيَّةً؛ وَرَابِعًا، لِإِبْعَادِ الْعَقْلِ عَنِ مُمَارَسَةِ أَيِّ دَوْرٍ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالتَّخْطِيطِ لِلْحَيَاةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ بِجَوَانِبِهَا كَافَةً؛ خَامِسًا، لِلإِيْحَاءِ بِأَنَّ تَوَجُّهَهُ الْفَلَسَفِيِّ الْعِلْمِيِّ هُوَ تَوَجُّهُ مُحَايِدٌ لَا يَتَّبِعُ تَوَجُّهًا غَرِيبًا عَنِ الْعَقْلِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، فَهُوَ خُطَابٌ عَقْلِيٌّ كَوْنِيٌّ ثَابِتٌ شَأْنُهُ شَأْنُ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ نَفْسِهِ. فَمِثْلَمَا يُمَكِّنُ لِلْبَشَرِ جَمِيعًا الْإِفَادَةَ مِنْ مَنَافِعِ مُنْجَزَاتِ الْعِلْمِ، كَذَلِكَ يُمَكِّنُهُمُ الْإِفَادَةَ مِنْ مُنْجَزَاتِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي تَقْتَصِرُ عَلَى التَّحْلِيلِ الْمُنْطَقِيِّ وَتَحْلِيلِ اللُّغَةِ الْعِلْمِيَّةِ، وَبِنَاءِ نَظَرِيَّةِ الْعِلْمِ. وَكَانَ يَاسِينَ خَلِيلٌ قَدْ شَرَعَ فِعْلًا فِي وَضْعِ نَظَرِيَّةٍ لِلْعِلْمِ، اسْتَنْدَتِ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ كَثِيرَةٍ أَهْرَازَهَا إِنْكَارُ السَّبَبِيَّةِ، وَهُوَ فِي هَذَا يُجَارِي اتِّجَاهًا عَرِضًا فِي الْفَلَسَفَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُعَاَصِرَةِ يَعُودُ فِي مُنْطَلِقَاتِهِ إِلَى دِيْفِيدِ هِيَوْمَ. وَهَذِهِ مُقَدِّمَةٌ ضَرُورِيَّةٌ، بِالنِّسْبَةِ لَهُ، لِلْحَدِّ مِنْ مَزَاغِمِ الْعَقْلِ عَلَى قُدْرَتِهِ التَّفْسِيرِيَّةِ وَالتَّنْبُؤِيَّةِ، وَلِتَسْفِيهِ فِكْرَةَ الْحَتْمِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ أَيْضًا، وَلِتَكْرِيسِ الْإِيْمَانِ الدِّينِيِّ فَقَطْ، بِمَا يَنْسَجِمُ مَعَ تَفَكِيرِ الْغَزَالِيِّ الَّذِي اتَّخَذَهُ خَلِيلٌ نَمُودَجًا لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، وَالْعَقْلِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ.

### الشُّعُوبِيَّةُ: الْعَدُوُّ الْكَامِنُ

كَمَا كَانَ تَارِيخُ الْأُمَّةِ مَتَّصِلًا، كَانَ تَارِيخُ عَدُوِّهَا مَتَّصِلًا أَيْضًا، وَيَشْتَبِكُ التَّارِيخَانِ، فَالْعَدُوُّ دَاخِلِيٌّ. وَلِهَذَا الْعَدُوُّ اسْمٌ عَامٌّ هُوَ: الشُّعُوبِيَّةُ. وَيُعَبَّرُ أَحَدُهُمُ

عن ذلك: «ومثلما نستطيع أن نتحدّث عن ملامح العُروبة نستطيع أن نتحدّث عن ملامح الشُّعوبية»<sup>(65)</sup>. هذه عبارة تصف بدقّة تلازماً جوهرياً بين الأُمّة وعدوّها، وعلى هذا النّحو درَج الفكر القوميّ في العراق على نحو خاص. تُستعمل فكرة الشُّعوبية لتفسير ما حلّ بالعرب من دمار أمس واليوم، فيُعزى هذا التّدهور إلى عناصر أو شُعوب أجنبيّة، عملت من داخل هذه الحضارة على هدمها، لأسباب عديدة. وأغرب تفسير نموذجي، وهو تفسير يتوقّر على جميع سِمات العُنصرية، لسقوط الحضارة العربيّة قدّمه فيليب حتّي (1886-1978)، الذي رأى في اختلاط دم العرب بدم الموالى سبباً لهذا الضعف والوهن، فبهذا الاختلاط الطويل فقدّ العرب خصائصهم الذاتية الأصيلة<sup>(66)</sup>.

من مُستلزمات الوعي القومي وغاياته تشييد أو تصنيع هويّة واضحة وراسخة لتلبية وشرّعة حاجات الراهن وضروراته. ووعي كهذا دائماً ما يكون دفاعياً، وتزداد هذه الدفاعية رهافة وحِدّة وعَجرفة عندما يكون العدو داخلياً، أو بتعبير أدق: عندما يُتخيّل داخلياً. والشُّعوبية هي هذا العدو الدائم، الذي خصّبه مُخيّلة عراقية (وعربية عموماً) في صُور وتمثيلات.

كرّس عبد العزيز الدُّوري، في اشتباكه الأيدولوجي، قدراً واسعاً من كتابته للبحث عن جذور للحاضر. وعرفنا جذور القومية العربيّة، وهُنا سنعرّف أن لأعداء القومية جذوراً أيضاً. فالصّراع الراهن ليس وليد اليوم، بل هو مُتّصل، وتاريخ الأُمّة مُتّصل، فالتاريخ لا انقطاع فيه، ولا تحدث الظواهر من دون جذور. وما رآه الدُّوري في حينه من تعديّات وتجاوزات وانتهاكات للتراث والتاريخ العربيّين، أحاله مُباشرة على ظاهرة لها «جذور»، فأعداء الأُمّة اليوم هم أعداؤها أنفسهم أمس. لذا آثر الاكتفاء بالكشف عن الجذور كي تبرز إلى العيان

(65) الجابر، د. زكي، «تعليق»، في مجموعة كتّاب، دور الأدب في الوعي القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1980، ص 91.

(66) يُنظر حتّي، فيليب، العرب: تاريخ موجز، دار العلم للملايين، بيروت، ط 6، 1991، ص 203.



أغصان شجرة اليوم وفُروعها: «ولا حاجة بنا لوصف الشعوبية المعاصرة، بل يكفينا أن نفهم الجذور فهماً عاماً سريعاً يرسم الخطوط ويكشف الخيوط»<sup>(67)</sup>. وما يلفت النظر في هذه الملاحظة تلك الآلية التي تُوظف في عملية البحث عن الجذور، وهي ليست شيئاً آخر غير إيجاد (اصطناع) تشابهات عامة بين ما حدث في السابق وما يحدث اليوم لتُستخلص من ثم هوية واحدة ثابتة بين الزمنين، يحملها الكائن العدو نفسه. وثبات هوية العدو نتيجة لثبات هوية الأمة نفسها.

والشعوبية هي الحركات السرية التي عملت على هدم سلطان العرب من الداخل أو مسح تراثهم، فضلاً عن أنها، وهذا هو الأهم عند الدوري، ليست حركة طبقية، ولا تُجسد وعياً طبقياً، إنما هي حركة ثقافية ودينية تُعبّر عن وعي شعب معين<sup>(68)</sup>. ونزع الصفة الطبقية عنها يرمي مباشرة إلى نزع شرعيتها، فهي ليست سوى حركة كيدية، لا تُعبّر عن مطالب اجتماعية اقتصادية، إنما هي تعبير عن «خُبث جوهري» إن صحّ التعبير. وما دامت صورة الشعوبية كالحجة إلى هذا الحد، كان تبييض صفحة العرب كأمة أمراً محتوماً. فما صورة العرب؟

لقد تَغافَلت الشعوبية عن التطوّر الكبير في حياة العرب من النواحي الاجتماعية والفكرية، فقد تمثّلت بالإسلام الروح العربية السمحاء وتراجعت المفاهيم القبلية، بل لقد نَمَت فكرة العروبة التي استندت إلى أساس ثقافي حضاري... فلم يكن هناك محلٌّ لنظرة عنصرية لدى العرب... أمّا فكرة النسب القبلي، فلم يكن لها مفهوم عملي خارج الفخذ والقبيلة،

(67) الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1981، ص5-7. (كانت الطبعة الأولى قد ظهرت عام 1962، والطبعة الثانية 1980). للاطلاع على مناقشة سياسية لأطروحات الدوري ضد الشعوبية، يُنظر: دافيس، مذكرات دولة، ص212-215. وعن إعادة طبع الكتاب مرّتين 1980 و1981 يقول دافيس: «وحقيقة أن هنالك فجوة زمنية أمدها ثمانية عشر عاماً بين الطبعة الأولى والطبعتين الثانية والثالثة... تُشير إلى إعادة تسخير للكتاب عقب الثورة الإيرانية في 1978-1979 لدى الجارة إيران، وإلى جهود النظام البعثي لتضخيم الخطر الذي مثّله الثورة الإيرانية للعراق وللعالم العربي الأكبر»، ص212-213.

(68) المصدر نفسه، ص11، 61.

أغصان شجرة اليوم وفروعها: «ولا حاجة بنا لوصف الشعوبية المعاصرة، بل يكفي أن نفهم الجذور فهماً عاماً سريعاً يرسم الخطوط ويكشف الخيوط»<sup>(67)</sup>. وما يلفت النظر في هذه الملاحظة تلك الآلية التي تُوظف في عملية البحث عن الجذور، وهي ليست شيئاً آخر غير إيجاد (اصطناع) تشابهات عامة بين ما حدث في السابق وما يحدث اليوم لتُستخلص من ثم هوية واحدة ثابتة بين الزمنين، يحملها الكائن العدو نفسه. وثبات هوية العدو نتيجة لثبات هوية الأمة نفسها.

والشعوبية هي الحركات السرية التي عملت على هدم سلطان العرب من الداخل أو مسح تراثهم، فضلاً عن أنها، وهذا هو الأهم عند الدوري، ليست حركة طبقية، ولا تُجسّد وعياً طبقياً، إنما هي حركة ثقافية ودينية تُعبّر عن وعي شعب معين<sup>(68)</sup>. ونزع الصفة الطبقية عنها يرمي مباشرة إلى نزع شرعيتها، فهي ليست سوى حركة كيدية، لا تُعبّر عن مطالب اجتماعية اقتصادية، إنما هي تعبير عن «خُبث جوهري» إن صحّ التعبير. وما دامت صورة الشعوبية كالحية إلى هذا الحد، كان تبييض صفحة العرب كأمة أمراً محتوماً. فما صورة العرب؟

لقد تَغافَلت الشعوبية عن التطوّر الكبير في حياة العرب من النواحي الاجتماعية والفكرية، فقد تمثّلت بالإسلام الروح العربية السمحاء وتراجعت المفاهيم القبلية، بل لقد نَمَت فكرة العروبة التي استندت إلى أساس ثقافي حضاري... فلم يكن هناك محلّ لنظرة عنصرية لدى العرب... أمّا فكرة النسب القبلي، فلم يكن لها مفهوم عملي خارج الفخذ والقبيلة،

(67) الدوري، عبد العزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1981، ص5-7. (كانت الطبعة الأولى قد ظهرت عام 1962، والطبعة الثانية 1980). للاطلاع على مناقشة سياسية لأطروحات الدوري ضد الشعوبية، يُنظر: دافيس، مذكرات دولة، ص212-215. وعن إعادة طبع الكتاب مرتين 1980 و1981 يقول دافيس: «وحقيقة أن هنالك فجوة زمنية أمدها ثمانية عشر عاماً بين الطبعة الأولى والطبعتين الثانية والثالثة... تُشير إلى إعادة تسخير للكتاب عقب الثورة الإيرانية في 1978-1979 لدى الجارة إيران، وإلى جهود النظام البعثي لتضخيم الخطر الذي مثّله الثورة الإيرانية للعراق وللعالم العربي الأكبر»، ص212-213.

(68) المصدر نفسه، ص11، 61.

ولم تكن تنطوي على نظرة شاملة، بل إنها مفهوم ضيق تراجع أمام النظرة الواسعة التي تكونت في الفترة الإسلامية<sup>(69)</sup>. (التشديد لي)

هذه الصورة الصافية النقية لسماحة العرب وإنسانيتهم، التي رسمها الدوري في العام 1962، لم تكن هي الصورة عينها التي رسمها الدوري نفسه في العام 1945. لنقرأ ما كتب:

تغلب العرب على الفُرس والرُّوم بِسُرعة فارتفعت نفسياتهم، وتملكهم الشُّعور بالسيادة. وأخذوا يشعرون أن العربي خُلق ليسود وخُلق غيره ليخدم، ونظروا إلى العناصر الأخرى نظرة السيّد إلى المَسُود. وتمثّل نظرتهم في قول أحدهم عن المَوالي «يكسحون طُرُقنا ويخرزون خفافنا ويحُوكون ثيابنا». واعتقدوا أنّهم هم الأشراف وأنّ غيرهم لا حسب لهم حتّى بعد إسلامهم إلّا بعد أن يلتحقوا ببعض القبائل العربيّة على أن يكونوا مَوالي لتلك القبائل. ورُبّما كان من المُفيد أن نتذكّر أنّ كلمة «مولى» تعني «العبد» أيضاً. ولم يحتقروا المَوالي لجنسيتهم فقط، بل احتقروهم لمهنتهم، فالعرب يحترفون السياسة والحرب، بينما يشتغل المَوالي بالمِهْن اليدويّة (على الأغلب) كالزراعة والصناعة<sup>(70)</sup>. (التشديد لي)

ما الذي تغيّر بين العامين: 1945 و1962؟ إنّ الذي تغيّر هو الواقع السياسي الذي كان الدوري يعيشه: أعني شكل وطبيعة الصّراع آنذاك بين القُوى والأحزاب السياسيّة؛ وعلى وَفْق ذلك، تغيّرت النظرة إلى التاريخ. فالتاريخ بضاعة تُستعمل لأغراض أيديولوجيّة قوميّة<sup>(71)</sup>، وتُستثمر لغرضين في الفعل الواحد نفسه: إضفاء الشرعيّة على الذات، ونزع الشرعية عن الآخر. ولشدة اقتناع الدوري بأنّ خصومَه اليوم هم أنفسهم خُصوم العرب أمس، قام بحشد حكايات كشواهد تعضد ما يذهب إليه، لذلك، ولكي تكتمل عناصر السرد

(69) الجذور التاريخية للشعوبية، مرجع سابق، ص 77-78.

(70) الدوري، د. عبد العزيز، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1988، ص 10.

(71) يُنظر بلفريز، المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر، ص 25.

التاريخي، يستأنس بحكايات الجاحظ يسرد فيها الأساليب التي استخدمها الشعوبيون، ويسمّيهم الجاحظ «الخنّاقين»، في زمانه لإرهاب الناس: «ومن هذا نرى» يستنتج الدّوري «أنّ الغلاة لم يكتفوا بالقيام بحركات ضدّ المجتمع العربي الإسلامي، بل لجأوا إلى وسائل الإرهاب واستخدموا الحجارة والخنف والحبال للتّنكيل بالنّاس»<sup>(72)</sup>. لا تخفى على ليب مرامي هذه الحكاية: إقامة جسر بين الماضي والحاضر عبر الحبال التي استعملها «شعوبو الجاحظ» و«شعوبو الدّوري». لذلك يقدّم سرده إلى نتيجة يمكن صياغتها على النحو الآتي: من الصّعوبة زوال الشّعبية، فهي مثل «فيروس» لأنّها، حسب عبارته، «حين تكمن إنّما تنتظر الظروف المؤاتية لتواصل نشاطها»<sup>(73)</sup>.

تتعلّق هذه الكتابة عن الشّعبية في مَفصل السياسي والتاريخي والثقافي، إنّها رسالة عاجلة، وليست بحثاً علمياً، يُعاد بثّها في أوقات الأزمات. في حينه، كان الكتاب نقداً أراد به الدّوري النيل من شرعية عبد الكريم قاسم (1914-1963) بسبب دعم هذا الأخير للتّوجّهات الوطنية، ما يعني حدوث اضطراب كذلك الاضطراب الذي انهارت بسببه الإمبراطورية العباسية<sup>(74)</sup>.

ولهذا العدو الداخلي، الشّعبية، ميزة ضافية عند قومي آخر هو ياسين خليل: «إنّ تفسيرنا للتّاريخ العربي على أساس الصّراع القومي بين العرب والقوميات الأخرى يمدّنا بالخطوط الأساسيّة لحركة المجتمع التطوريّة وتكوين ثقافته في مُختلف العصور»<sup>(75)</sup>. وتحقيق هذه الخطة البرنامجية الوضعية افتراض قومية أخرى تنزل حلبة الصّراع. لا أحد يُنكر دور الصّراع، وقانون التّحدّي والاستجابة في صيرورة المجتمعات، والحضارات، ولكن أن يجعل ذلك هو المفتاح الرئيس لفهم حركة التاريخ العربي وتكوين ثقافته، فهذا أمر يُسقط حركية

(72) الدّوري، العصر العباسي الأول، ص 89.

(73) الدّوري، العصر العباسي الأول، مصدر سابق، ص 97.

(74) يُنظر دافيس، مصدر سابق، ص 215.

(75) ياسين خليل، الأيديولوجية العربيّة، ص 107.

الواقع الاجتماعي العربي نفسه، ولعلّه أمرٌ مقصود. فالمُجتمع العربي، في نسخة بعض أيدولوجيّي القومية العربية، لا يعرف صِراعاً طبقيّاً، كما لا يعرف تخلصاً داخليّاً بسبب نقائه وصفائه، وأيُّ طارئٍ يمسّه، فإنّما لعلّة خارجية. وتبدو الشُعبية في تفسيرات خليل زُبَيْدِيّة، وحُرْبَاوِيّة، تتلونّ بألوان عديدة كي تصل إلى مآربها، مُستغلّة طيبة العربي المسلم وسماحته؛ فمرةً تظهرُ بلباسٍ ديني للمطالبة بمساواة الشُعوب غير العربية بالعرب، ومرةً حزبيّة كما في حركة المُختار، ومرةً ثقافيّة للحظّ من مكانة العرب. ولكن ما هو أخطر من هذا أنّ الشُعبية لها القدرة على «الكُمون» فتظهر في الوقت المناسب لها، وهذه مهارة فيروسيّة امتازت بها الشُعبية كما رأينا في تشخيصات الدُّوري السريريّة وكما يُبين لنا خليل الآن. ولقد ظهر الفيروُوس الكامن في زمن عبد الكريم قاسم بصورة الماركسيّة<sup>(76)</sup>.

في الفترة نفسها، أعني الستينيّات، استعَر الحديث عن الشُعبية، وتنوّعت تعريفاتها. وأحد هذه التعريفات، يُقدّمه عبد الهادي الفكيكي (1930-2013): «الشُعبية هي كلمة تنطبق على كلّ أجنبي يكره العرب، ويُنكر أمجادهم، ويفضّل عليهم الآخرين بسبب الكُره والغيرة»<sup>(77)</sup>، أمّا الدكتور مُتعب مُناف (1931-) فيبني منطقياً مُجادلةً وهميّة: لقد «امتزجت القومية العربية بالقيم الدّينية المُسلمة وكأنّهما وُجدا لكي يتمّ بينهما هذا الامتزاج الأمثل، والواقع أنّ القومية العربية تجنح نحو الإلحاد إذا تخلّت عن قيمها الدّينية كما أنّ الشُعبية تجد سبيلها إلى المسلمين إذا تمّ ابتعادهم عن تبني القيم العربية في الفكر والتطبيق والهدف»<sup>(78)</sup>. لتُترجم هذه العبارة كي يسهل فهمها: القومية العربية والقيم الدّينية الإسلامية شيءٌ واحد، فإذا تخلّت القومية العربية عن الإسلام صارت مُلحدةً، وهنا يسهل على

(76) يُنظر خليل، د. ياسين، الأيدولوجية العربية، ص 11، 24، 72، 107، 113-114، 121.

(77) الفكيكي، عبد الهادي، الشُعبية والقومية العربية، دار الآداب، بيروت، 1961، ص 36، نقلاً عن: كنعان مكية، جمهورية الخوف، (هامش 65، ص 326).

(78) مناف، د. متعب، الواقع الفكري والمجتمع العربي الجديد: هل يستطيع العرب فهم ماضيهم وتقييم حاضريهم والانطلاق نحو مستقبل أفضل؟ مطبعة العامل، بغداد، ط 1، 1966، ص 15.

الشُعوبية، يقصد الشيوعية طبعاً، التسلّل. والمسلمون سيُصبحون عُرضةً للشُعوبية إذا ابتعدوا عن القيم العربية. وفي الحقيقة لم يكن مُتعب مُناف يدحض الشُعوبية فقط، بل يُوجب، بطريقة تُفترض المنطق بشكل لا منطقي، على المسلمين تبني القيم العربية كي يُحصّنوا أنفسهم من الشُعوبية.

في السياسات الاجتماعية التي تُهيمن عليها أيديولوجيا وحدة الهوية والثقافة، هناك مواقع ضعيفة تكون موضع اتهام دائم وتحمل دائماً تبعات التفكك والانقسام والهزائم. وفي المجتمع العراقي، كانت الأقليات هي أضعف المواقع، لذلك كان وصمها بالشُعوبية أمراً مُناسباً ومقبولاً من الجميع. فالشُعوبيّون، عند عبد الرزاق محيي الدين (1910-1983) «نفرّ وأسرّ من بلدات مُجاورات، نزحوا إلى العراق بسبب وآخر، طُوراً من الحملات الفاتحة، وآخر خدماً للوُلاة، وثالثة لزيارة العتبات المُقدّسة، وخامسة للتكسّب وطلب الرزق»<sup>(79)</sup>. وكما ساد وصف الشيوعيين في الستينيات بالشُعوبيّين، سوف يكون الفُرس، في الثمانينيات، هم الشُعوبيّون بالدرجة الأولى<sup>(80)</sup>. وكي يتأكد هذا الدور، فمن الضروري تأصيله في أزمان سحيقة، كي يكتسب هالة القدسية<sup>(81)</sup>.

يُعرّف عبد الله سلّوم السامرائي الشُعوبية: «حركة مناهضة للأمة العربية إثر ظهور الإسلام وقيام دولته العربية»<sup>(82)</sup>، ويراها على نوعين: شُعوبية دينية وأخرى عُنصرية<sup>(83)</sup>. ولكن بعد كلّ هذا السيل من الكِتابات عن الشُعوبية، ممّن تناول

(79) محيي الدين، د. عبد الرزاق، من أجل الإنسان في العراق، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1960، ص26.

(80) يُنظر العزاوي، د. نعمة رحيم، مقالات في أثر الشُعوبية في الأدب العربي وتاريخه، سلسلة الكتب الثقافية لنقابة المعلمين (15)، الجمهورية العراقية، 1983، ص10-11؛ Bengio, Ofra, *Saddam's World: Political Discourse in Iraq*, (Oxford University, Press 2002, First Published 1998), p.105.

(81) يُنظر العزاوي، ص13.

(82) السامرائي، د. عبد الله سلّوم، الشُعوبية حركة مُضادة للإسلام والأمة العربية، منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية، مطبعة دار الرشيد، ط1، 1984، ص5.

(83) المصدر نفسه، ص8.

الشُّعوبِيَّة موضوعاً رئيساً، أو ترك ملاحظاتٍ جُزئية، يكتب السامرائي نفسه تعليقاً لا يَزِرُ الشُّك في ما كَتَبَهُ هُو فقط، بل في كلِّ ما كُتِبَ عن هذا الموضوع:

وعلى الرَّغْم من قُوَّة المعركة التي أثارها الشُّعوبِيَّة والنتائج البعيدة التي أَسْفَرَتْ عنها، فإنَّ مُعْظَم مُؤَلِّفَات الشُّعوبِيَّة قد فُقدت في حومة المعركة بين العُروبة والشُّعوبِيَّة، ولم يبقَ منها ما يُعَبِّر عن رأي الشُّعوبِيَّة بصورة مباشرة سوى أبيات من الشعر مُتناثرة هنا وهناك في بعض الدَّواوين الشعرية، إلى جانب أقوال وآراء مُتفرقة في بعض كتب الأدب والمَثالِب ... ولا نستطيع الجِزْم بأنَّ هذه الآراء المنسوبة إلى الشُّعوبِيَّة قد نُقلت عنها بصورة صحيحة دون تحريف<sup>(84)</sup>.

هذه المُلاحظة من كاتب كرَّس كِتَاباً عن الشُّعوبِيَّة هي التي تُسَوِّغ لي القول إنَّ كلَّ ما كُتِبَ عن الشُّعوبِيَّة مُجرَّد سُرود تاريخية مُختلقة، لا تختلف عن أيِّ سرد تخيلي، لأغراض أيديولوجية تتعلَّق براهن الكتابة نفسها. أيديولوجياً، يُمكن فهم الشُّعوبِيَّة، كما يقول مكيَّة، فكرةً اخترعها القوميون العرب عن العدو الداخلي والعميل المُعادي<sup>(85)</sup>، وهي صِيْحَة حرب أَطْلَقَهَا في الثلاثينيات سامي شوكت ضدَّ عدُو ما زال قائماً، أو كامناً بحسب تعبير لافِت عند عبد العزيز الدُّوري وياسين خليل، مع أنَّ الحقائق تُؤكِّد، كما يرى هادي العلوي، أنَّ الشُّعوبِيَّة كانت في الغالب أدبية وليست سياسيَّة<sup>(86)</sup>، فضلاً عن أنَّها مُقَيِّدة بزمان، وقد انتهت بانتهائه، أمَّا الصِّراع الدائر اليوم، فله أسبابه ودوافعه المختلفة: التاريخ لا يتكرَّر. لذلك بدَّت تفسيرات المنهج القومي للتاريخ مشبعةً بتقديم الأنا وتَبَرُّثة ساحتها، واتِّهام آخر، وتحميلة جميع أسباب الانهيار والتعثر<sup>(87)</sup>. فتكوين الأُمَّة وتحطُّمها يَسْتَلْزِمُ عدوًّا. وهذه نتيجة يُمَخِّضُها نزار

(84) الشُّعوبِيَّة حركة مضادة للإسلام والأُمَّة العربيَّة، مرجع سابق، ص 6.

(85) يُنظر مكيَّة، جمهورية الخوف، ص 311.

(86) يُنظر العلوي، هادي، من قاموس التراث، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص 159، 161.

(87) يُنظر كوثراني، وجيه، «الأيدولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي»، =

الحديثي من تحليله لاتجاهات الشُّعوبية العُنصرية: «يَتَّضح جيداً أنَّ هذه الاتجاهات تهدف إلى إلغاء التكوّن التاريخي للأُمَّة العربيّة بإظهارها أُمَّةً ثانويةً وإلغاء رسالتها في التاريخ واتّصالها واستمرارها عن طريق نسبة الأنبياء إلى العَجَم أو إلى أية أُمَّة أخرى غير العرب»<sup>(88)</sup>.

بقدر ما تتوفّر الذات من هذه التفسيرات على طمأنينة، وتنزيه جوهريّ، بقدر ما تُقيم حاجزاً دون المعرفة الحقيقيّة، ودون تحقيق تماسك اجتماعي وسياسي. ليست مُعالجة الشُّعوبية مسألةً فكريةً محضة، إنّما هي فعلٌ أيديولوجي سياسيّ أولاً وأخيراً، فينشط الحديث عنها في أوقات الاضطراب السياسي، والانحلال الحضاري. لذلك، فإنّ تفسير الحاضر بالرجوع إلى الماضي، وتحميل الغير وزرَ فشَل الذات وهزيمتها، لا يُؤدّيان إلّا إلى تكريس هذا الاضطراب والانحلال. وتزداد هذه الصّورة وضوحاً في مُجتمع كالمجتمع العراقي المُتعدّد إثنيّاً، وثقافياً، ودينيّاً، وطائفيّاً. ومن مُلاحظة مُناسبات تكرار واشتداد الدعوات المُناهضة للشُّعوبية يستنتج المرء أنّ رفع هذا الشُّعار سلاحاً معنويّاً ومادّيّاً بوجه فئة مُعيّنة دائماً ما تكون أقلية أو ضعيفة اجتماعياً وسياسياً. فينتشر هذا السلاح ليُصبح جزءاً مُكوّناً للثقافة السائدة حتّى على المستوى الشعبي، لتزيّف السُلطة بذلك الواقع الاجتماعيّ الموضوعيّ، وتختزل ما يشهده هذا الواقع من صراعات طبقية واجتماعيّة عامّة عابرة للتمييزات الاجتماعية التقليدية إلى صراع جوهرائي بين «نحن» و«هم».

لذلك بالضبط كانت الأيديولوجيا القوميّة، التي رعتها الدّولة العراقيّة منذ تأسيسها كي تُسهم في بناء الدّولة، هي نفسها عامل تقويض وتهديم. اكتسبت السُلطة السياسيّة شرعيّتها من هذه الأيديولوجيا، ولكنها قلّصت شيئاً فشيئاً من

= في: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، ص 210؛ وعن نعت الشيعة بالشُّعوبية يُنظر: نقاش، إسحق، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط 1، 1996، ص 210، ودافيس، مذكرات دولة، ص 15. (88) الحديثي، د. نزار عبد اللطيف وسعيد عبد اللطيف الحديثي، الشُّعوبية نشأتها وتطوُّرها، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، ط 1، 1990، ص 91.



شرعية الدولة. وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها الفصل الأول، وعمّق الفصل الثاني هذه النتيجة بعرض وجهات نظر أكاديميين ومُثَقِّفين وسياسيين وأحزاب استعانوا بالتاريخ والفلسفة لصياغة مفهوم الأمة العربيّة ورسم صورة عدوها الداخلي.

## الفصل الثالث

# أيدولوجيا حزب البعث العربي الاشتراكي

### ميشيل عفلق: البطولة والقسوة

يُشير الباحثون، الذين دَرَسوا تاريخ حزب البعث وفكره، إلى الدور الأبرز، الذي لعبه ميشيل عفلق في صياغة الحزب أيدولوجياً، وسياسياً، وتنظيمياً<sup>(1)</sup>، فضلاً عن أنّه كرّس نفسه أباً للحزب<sup>(2)</sup>. وما يهمّ هنا عرض الخطوط العامة لأيدولوجيا البعث في كتابات عفلق، لأنّه كان راعي البعث العراقي.

في لقاءٍ مع الشاعر بدر شاكر السياب في العام 1958، رفض عفلق وصف أفكاره بالفلسفية<sup>(3)</sup>، رَغْم أنّه كان قد عبّر في العام 1950 عن حاجة البعث لا

---

(1) عن ظروف نشأة حزب البعث العربي الاشتراكي، يُنظر دندشلي، مصطفى، مساهمة في نقد الحركات السياسية في الوطن العربي: حزب البعث العربي الاشتراكي 1940-1963، الأيدولوجيا والتاريخ السياسي، تعريب يوسف جباعي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979، ص19؛ بطاطو، العراق، الكتاب الثالث، ص37؛ الجندي، سامي، البعث، دار النهار للنشر، بيروت، 1969، ص19 فما بعد.

(2) يُنظر جرّار، ماهر، عبد الرحمن منيف والعراق: سيرة وذكريات، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط1، 2005، ص31؛ الجندي، ص33-35.

(3) يُنظر عفلق، ميشيل، الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الخامس: البعث والعراق، (حزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985، ص31. (واللقاء نُشِرَ أول مرة في جريدة الجمهورية البغدادية في سنتها الأولى، العدد الثاني بتاريخ 9 آب/أغسطس 1958).

إلى نظرة أخلاقية فحسب، بل إلى فلسفة عامة في الحياة أيضاً<sup>(4)</sup>. ولا تعارض بين التعليقين، فإذا كان في أولهما ينفي أن تكون أفكاره فلسفية، فإنه في التعليق الثاني، الأسبق زمنياً، لا يقول بأن للحزب فلسفة، بل يطالب بأن يكون للبعث «فلسفة عامة في الحياة». فحزب البعث، كما يرى عَفْلَق، لم يتسنَّ له أن يكون إطاراً فكرياً نظرياً بسبب الظروف التي ظهر فيها، فنشأ كاندفاعة حتمتها الشروط السياسية والاجتماعية. وفي هذا الجانب افتقر البعث إلى ما تميّز به الحزب الشيوعي من ذخيرة نظرية وفكرية تبلورت قبل ظهوره بفترة طويلة. ولهذا السبب تحديداً شخص عَفْلَق نفسه نقصاً في فكر البعث فيما يتعلق بالاشتراكية مثلاً، التي سيلتفت إليها منظر البعث لاحقاً<sup>(5)</sup>.

فما تصوّر عَفْلَق للقومية، وما مقوماتها، وشرعيتها؟

بدايةً، يُميّز عَفْلَق بين القومية العربية والنظرية القومية. فالقومية العربية بديهية خالدة، وقدّر أعلى منزلة من الفرد، وهي كذلك حبّ؛ أمّا النظرية القومية فهي التعبير عن هذا الحبّ فكرياً. وشأنها شأن الحبّ، تندّد القومية عن التعريف، فيستعمل لتوصيفها لغة شبه صوفية رومانسية. إنّ من يُحبّ لا يسأل عن سبب الحبّ، فالتعريف يأتي لاحقاً، وما دامت القومية إيماناً ورسالة روحية ونزوعاً واستعداداً وألماً ومُعاناةً، فلا يحتاج الأمر إلى براهين وأدلة. وكالوجه الذي يُميّز المرء، ولا يُمكنه التخلّي عنه، كذلك لا يُمكنه التخلّي عن القومية. وبما يُشبهه الدراما المسيحية يرفض عَفْلَق الوحدة العربية نفسها إذا لم تتحقق من خلال الآلام والصّراع مع القدر، لأنّه بذلك فقط يكتشف المناضلون البعثيون حقيقتهم<sup>(6)</sup>. وقرّر عَفْلَق، حينما استلّم البعث السّلطة في العراق، ما وصفه بحقيقة بذهية ساطعة مفادها: «أنّ ضمان الوجود القومي يأتي قبل ضمان الوجود

(4) يُنظر عَفْلَق، ميشيل، الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الأول: في سبيل البعث، ص44.

(5) يُنظر عَفْلَق، ميشيل، نقطة البداية: أحاديث بعد الخامس من حزيران، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1971، ص156، 213؛ في سبيل البعث، ص62.

(6) يُنظر عَفْلَق، في سبيل البعث، ص19، 105-107، 133-136، 186.

الفردية، وأنَّ حريتنا كأمة وكشعب يأتي الدفاع عنها قبل السعي وراء ما يكفل للأفراد حُرّيتهم ومَعِيشَتهم»<sup>(7)</sup>. يتكرَّر هذا الموقف من الحرية عند القوميين كافة، كما رأينا عند الحُضري. ولذلك، تحديداً، تقدِّم هدف الوحدة على هدف الحرية، وهذا هو جوهر الفكرة القومية البعثية، وتسويغ ذلك: لا حرية من دون أمة موحَّدة، ولأنَّ الأمة غير موحَّدة، فإنَّ جميع الحريات الفردية والقُطرية مَزْعومةٌ ووهميةٌ وزائفةٌ. يجب، إذن، تحقيق الوحدة، وبعد ذلك يحق لنا الحديث عن الحرية في ظلِّ أمة موحَّدة. فحرية القُطر الواحد لن تصل منزلة حرية الأمة. وهذا التلازم المنطقي والوجودي بين الوحدة والحرية يشمل الاشتراكية أيضاً. فالاشتراكية في القُطر الواحد إصلاحٌ جزئي خادع وتختلف نوعياً، لا في الدرجة وحسب، عن الحرية والاشتراكية في دولة الوحدة. فالاشتراكية جسم والوحدة روحه. وبمنطق الاستعارة والتشبيه، تكون الدولة القُطرية جسماً لا روح فيه، فالروح تكون في الأمة الواحدة. لذلك، فكما تقدّمت الوحدة على غيرها من أهداف، تقدّمت الأمة على الدولة، أو تقدّم المستقبل على الحاضر. وليس ثمة مَنْ هو مؤهَّل لمعالجة مسألة الأمة، أي الروح، غير الحزب، لهذا كان الحزبُ عُنصرَ الروح والحياة<sup>(8)</sup>.

تكشِف هذه الصِّياغات عن نوع أيدولوجيا القومية البعثية وطبيعتها، وفي مقدّمة ما تكشفه فكرة أساسية تقول: إنَّ كلَّ شيء مُرْجَأٌ ومُؤَجَّلٌ. فالحرية،

(7) عَفْلُق، نُقطة البداية، ص 119.

(8) يُنظر عَفْلُق، ميشيل، معركة المصير الواحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 5، 1973، ص 41-42، 62؛ في سبيل البعث، ص 68. وعن تقديم الحزب على غيره كتب ساطع الحُضري مُنتقداً قَاذَ حزب البعث: «إنَّهم لم يجعلوا الحزبَ في خدمة القومية العربية، بل جعلوا القومية العربية في خدمة الحزب»، يُنظر الحُضري، أبو خلدون ساطع، الإقليمية: جذورها وبُذورها، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة خاصة، 1985 (نُشر للمرة الأولى عام 1963)، الأعمال القومية لساطع الحُضري (15)، ص 246. والكتابُ يتضمَّن نُقداً مُفصَّلاً لكثير من أفكار عَفْلُق، واصفاً إياه بـ «الغرور والمباهاة والاستعلاء» (ص 184-187)، وانتماء تفكيره إلى القرون الوسطى (ص 191)، ومُخالفة الوقائع والأمور البديهية (ص 192-199)، والتفكير المُجرَّد والضبابية (ص 212-217)، والأخطاء التاريخية (ص 218-222).

والدولة، والاشتراكية، أهدافٌ مشروعةٌ، ولكنها أهدافٌ زائفةٌ، وغير أصيلة ما لم تتحقق الأمة والوحدة العربية. انتشر شعار الوحدة في جميع مفاصل الأيدولوجيا القومية، البعثية وغير البعثية، سواء في مفاهيمها السياسية، والاجتماعية، والتربوية. وتحقيق الوحدة العربية، أي الهدف اليوتوبي الأسمى ولكن البعيد حالياً، ينبغي أن يبدأ فعلياً بما هو واقع فعلي اليوم. الطريق إلى الوحدة المأمولة يُعَبَّد بفرض الوحدة على الواقع، أي اختزال تعدديته، وتنوُّعه، واختلافاته الطبيعية، إلى تمثيلٍ واحدٍ يتوافق مع الهدف البعيد. ويجري تطبيق هذه الترسمة الأيدولوجية بقيادة سلطة ومؤسسات سياسية وعسكرية. فتتحول الحياة اليومية، ولقد تحولت فعلاً، إلى أمر طارئ، وعابر، أو حتى مُعَطَّل في سبيل الهدف البعيد. وانتشر الهدف السياسي في جميع جهات المجتمع وزواياه ككل. امتصَّ الميدان السياسي كلَّ ما عداه، وجرى تسييس الذات والمجتمع. ولا يعني فعلُ التسييس الذي أوقع الذات في أسر السياسة أنه يمنحها حقَّ التفكير بالسياسة، إنما يُحيلها نقطة جوفاء ضمن خطة أشمل وأوسع مدى، وأيضاً أقدر على معرفة ما يتخطى مدركات الذات. فالوحدة هدفٌ عقلي، بينما تجري حياة الذات في حدود زمان ومكان مُعيَّنين لا تتجاوزهما. والأيدولوجيا بهذا المعنى تحديداً تُصبح شمولية، وتُصبح الذات مُجرَّد لحظة، أو عثرة يسهل محوها على طريق الوحدة.

تُشيع النظرة الوجدانية القسوة في نفوس الوجدانيين، قسوة الثورة؛ ويرى عَفْلَق هذه الفكرة مُساهمة البعث الأصيلة. والقسوة الثورية تفترض البطولة والتضحية، وللبطول والبطولة عند عَفْلَق مكانة لا تعلوها مكانة، وهي إحدى ركائز أيدولوجيا البعث. يرى عَفْلَق، بدايةً، أن الأمة فكرة، وليست عدداً، وتناقص العدد ليس هو ما يُعرّض الأمة للانقراض، بل النقص في الفكرة. إن من ينتمي إلى الأمة حقيقة هو الذي يُجسّد الفكرة، وإلا فإن نقصانه، موته، ليس أمراً ذا بال ما دام مُجرَّد نقصان في العدد. لهذا، فإن من يُجسّد الفكرة على نحو أعمق وأشد من غيره هو الذي يحقُّ له التكلّم باسم المجموع حتى لو لم يحظَ بالأكثرية والإجماع، بل عليه أن يحظى بالمعارضة والخُصومة، وهو وحده من يطرح من الفكرة كلَّ ما يُخالفها. فالمجموع، في نظره، غريزي يتعلّق باللفظ وثرثار

سطحي، أمّا الأفراد فلهم حَسَاسِيَّتُهُمْ وإِرَادَتُهُمْ، يبحثون عن المعنى، رُقباء على حركة الجمع<sup>(9)</sup>.

منذ بواكيرها، كانت أيدولوجيا البعث تُركّز على الفرد البطل، الذي يفوق الجميع قُدرةً وفهماً وبصيرةً، وكتابات عَفْلُق التأسيسية، لم تكن تُعبر الناس أهميةً، فَعَدَّوْهُم إن قلّ أو زاد لا يعني شيئاً ما داموا لا يُعبّرون عن الفكرة. وفي الحقيقة سيجد هذا المنحى الفكري المُفزع تطبيقاته الدقيقة في سياسات حزب البعث طَوَال تاريخه في حكم العراق. وعندما فَرَضَ حزب البعث سُلطته على العراق في العام 1968، تَضَخَّ تعبير عَفْلُق عن حاجة البعث إلى القيادة الكَفْوءة لقيادة أخطر معارك القومية<sup>(10)</sup>. وَضُرُورة الزعيم أو القائد، موضوعة شغلت التّفكير الأيدولوجي البعثي، وتدرّجت صياغاتها من فكرة عامّة إلى أن انتهت أخيراً في فكرة القائد الضّرورة والقائد المُفكّر<sup>(11)</sup>. والفكر القومي، في العراق وخارجه، أنساق بعيداً في مسألة رفع مكانة القائد فوق الجميع، وشخصنته بمُقابل طُمس الجُمهور، وإحاطته بالغفلية. وتزاوجت فكرة القائد بفكرة البلد القائد وكان هذا التزاوج شرطاً أيضاً، برأي جورج طرابيشي، لتمييز هذا القائد عن غيره من القادة<sup>(12)</sup>. كانت فكرة البلد القائد قد طرحها قوميّون عروبيّون

(9) يُنظر عَفْلُق، نُقطة البداية، ص 61؛ في سبيل البعث، ص 15، 52-53، 61، 133، 168. وهناك نُعوت وأوصاف للجُمهور حُذفت في الطباعات اللاحقة لكتابه في سبيل البعث: منها على سبيل المثال: «وأما أن يكون الفرد أهمّ شيء فهذا مُنْسَجَم مع الفَلْسَفة الروحية لأنّ هذه تستند على الضمير والعقل لا على قطيع أو جُمهور»، و«الشعْبُ في كلّ مكان عاجز عن أن يفهم حق الفَهم وبسرعة أية فكرة من الفِكر»، و«نحن نمثّل مجموع الأُمّة، الذي لا يزال غافياً مُنْكَراً لحقيقته ناسياً لهويّته، غير مُطّلع على حاجياته، نحن سبقناه فنحن نُمثّله»، نقلاً عن: عبد الرحيم، محمود (إعداد)، الشعب العربي يدين العَفْلَقين، الدار القومية للطباعة والنشر، (د. ت.)، ص 249-250.

(10) يُنظر عَفْلُق، نُقطة البداية، ص 153.

(11) يُنظر وهيب، هاني، صدام حسين القائد المُفكّر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، 1994.

(12) يُنظر طرابيشي، جورج، الدّولة القُطرية والنّظرية القومية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982، ص 90.

عراقيون منذ الثلاثينيات، وقد عرضتُ بعض صورها، ولكنها تكثفت فيما بعد، خصوصاً بعد انهيار نموذج ناصر والناصرية. وكرّست أدبياتُ البعث هذه الفكرة، ومُنظرو البعث يُسمّون البلد القائد القُطر القاعدة. والقُطر القاعدة هو نقطة بداية الوحدة<sup>(13)</sup>. ولا شكّ في أنّ صاحب هذه الكلمات، سعدون حمّادي (1930-2007)، كان يُريد أن يكون العراق هو البداية والقُطر القاعدة، وقد عمل البعث عندما تسلّم السُلطة عام 1968 على أن يكون القُطر القاعدة، فكان منطقياً أن ينتج القُطر القاعدة البطل القائد.

في التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع عام 1982، تُعزى إخفاقات الحزب قبل العام 1968 إلى افتقار الحزب إلى القائد المبدئي والحكيم والشجاع والأخلاقي والصّبور وذي العقل الاستراتيجي والقدرة الاستراتيجية على البذل والتضحية وحلّ المُعضلات<sup>(14)</sup>. وهكذا ظهّرت الضّرورة، التي جسّدها القائد الضّرورة. ولقد اشتغلت ماكينّة بعثيّة ضخمة لرفع «القائد» حتّى فوق مستوى الضّرورة، فلربّما تكون الضّرورة ذات منشأ طبيعي، تحكمها قوانين طبيعية، بينما تكمن ضرورة «القائد» في فرادته، واستثنائيته، وخروجه على قوانين الطبيعة: إنّ تعريف الضّرورة ناتج عن فعله لا العكس. وجميع هذه الخصائص ترفعه إلى مقام تأليهي. نلّمس هذا بأدقّ ما يكون في تنظيرات فلسفيّة كتبها عليّ حسين الجابري (1942-) عن القائد الضّرورة: إنّ «عقل وعَاقِل ومعقول. والثورة تُعبّر عن (معقولة) (عقل) (العَاقِل) ونعني به القائد التاريخي»<sup>(15)</sup>. إنّ هذه التمثيلات للبطل والقائد ضرورات لازمة عن نمط تفكير، لذلك، فهي تتجاوز التصنيفات أو الانتماءات السياسيّة، لتكشف عن طريقة تفكير سائدة. وتأليه القائد له أصل في

(13) يُنظر حمّادي، د. سعدون، عن القوميّة والوحدة العربيّة: سألني سائل فأجبت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة الثقافة القوميّة، (23)، بيروت، ط2، 2000، ص83.

(14) يُنظر التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع، حزيران 1982، الدار العربيّة، بغداد، ط1، 1983، ص28.

(15) الجابري، د. عليّ حسين، الأطر الفلسفية لنظرية العمل البعثية في البناء والحرب، دار الشؤون الثقافيّة، وزارة الثقافة والإعلام، (د. ت.) ص36.

تأليه الأُمَّة، وفي تأليه الحزب، ولكن أيضاً له أصل في عبودية مُتأصلة في نفس الأيدولوجي العَبْد. يكتب نديم البيطار: «الأُمَّة إله نُوجّه إليه عبادتنا... ولا ندخل هيكل عِبادة إلّا هيكل عِبادتها»<sup>(16)</sup>.

بأي حال، أحاطت هذه الصّياغات التّأليهيّة القائد بهالةٍ قُدسيّةٍ خوّلته أن يكون فيصلاً في أشياء كثيرة، من بينها قُدرته الفُطرية على التّمييز بين الوطني والخائن. وفي كِتابات عَفْلَق شحنةً عالية من بلاغة التّخوين والاتّهامات، التي تُصنّف الأغيارَ أعداءَ وهم الأحزاب الشيوعيّة، والرجعيّة العربيّة، وملوكٌ وأمراءُ ورؤساء، والتّقذميّة الانتهازية، والطائفيّة والشّعوبيّة والإقليميّة<sup>(17)</sup>. وفي السبعينيّات حدّد عزيز السيّد جاسم الأعداء، الذين يجب أن تُسقطهم ديمقراطية الفكر القومي الثورية، وهم: «الاتّجاهات الثقافيّة الرجعيّة والغيبية والطائفيّة والشوفيّة والإقليميّة، والانهماميّة والليبراليّة»، ويزيد عليهم «وكلّ الاتّجاهات التي تخدم الإمبرياليّين وركائزهم من إقطاعيّين وبرجوازيّين»، ولأنّ القائمة كما يبدو طويلة فكان لا بدّ من اختصار كلّ من تبقيّ بقضية كليّة مُطرزة بسورٍ منطقي شُمولي وعنيف: «وكلّ أعداء الثورة»<sup>(18)</sup>.

والمعركة مع الأعداء لا تنتهي إلّا بالموت أو الحياة، وعلى الحزب التاريخي، أي حزب البعث، أن يرتفع، يرى عَفْلَق، حتّى بأعدائه إلى مستوى معركة الحياة أو الموت<sup>(19)</sup>. ولنذكر في سياق رُؤيته للأغيار ما كتبه في مقال «الأفكار الحيّة»، وهو مقال حُذف في طبعات كتاب في سبيل البعث اللاحقة: «العمل القومي القابل للنجاح هو الذي يدفع إلى الكُره الشديد حتّى الموت نحو

(16) البيطار، نديم، في المفهوم القومي، بغداد 1948، ص36، نقلاً عن الدباغ، إيمان عبد الحميد، الإخوان المسلمون في العراق 1959-1971، مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، ط1، 2012، ص2.

(17) يُنظر عَفْلَق، ميشيل، البعث والوحدة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص93-94.

(18) السيّد جاسم، عزيز، قضايا الثقافة والأدب والفن، طبع بمطابع وعي العمال، بغداد، ط1، 1977، ص55.

(19) يُنظر عَفْلَق، نُقطة البداية، ص42-43.



الأشخاص الذين تتمثّل فيهم الفِكرَةُ المُعاكسة لفِكرته، فمن البعث أن يكتفي أفراد الحركة بمُحاربة النظريّات المُعادية لنظريّتهم، وأن يقولوا: مالنا وللأشخاص... إنّ النّظريّة المُعادية لا توجد وحدها. إنّما تتجسّم في أشخاص يجب أن يبيدوا حتّى تبيد هي أيضاً<sup>(20)</sup>. ولا يفتأ عَفْلُق يُذكّر رفاقه بوجود مؤامرة تاريخيّة<sup>(21)</sup>. إنّ هذا الإحساس الكافّكوي الدائم بالخطر، والمؤامرة الدائمة، اقتَضَى حَدراً وَيَقْظَةً وردّ فعل عنيفاً دائماً، وهو ما سيكون عليه نهج البعث في السّلطة. لقد أعلن البعثيون أنفسهم في منشوراتهم، وبدون مُواربة، أنّ تطرّف نظرتهم القوميّة، خلال المرحلة الأولى من تكوّن الحزب، لم يكن غريباً عن التأثير قليلاً أو كثيراً بالجوّ الأيدولوجي الذي أشاعته النازية في البلاد العربيّة<sup>(22)</sup>. وظهر هذا التأثير في مفهوم عَفْلُق والبعث لمفهوم الفعل السياسي. ومن المُقتبسات السابقة المُتعلقة بالعدوّ، وبضرورة القضاء عليه، يظهر أنّ مفهوم الفعل السياسي مُطابق تماماً لتَصوُّر مَفكّر النازية كارل شميت Carl Schmit لمفهوم السياسي.

يُعرّف شميت مفهوم السياسيّ في مَقال له بعنوان «مفهوم السياسي The Concept of the Political»، عبر ثنائية الصديق والعدوّ. فكما أنّ هناك تمييزاتٍ في الميدان الأخلاقي بين الخير والشرّ، وفي الميدان الجمالي بين الجميل والقيح، وفي الميدان الاقتصادي بين النافع وغير النافع، فإنّنا نستطيع أن نُميّز في الميدان السياسي بين الصديق والعدوّ. ورغم أنّ شميت يُنوّه إلى أنّه لا يُرادف العدو بالشرّ، أو القبيح، أو غير النافع، فإنّه مع ذلك يقول بوضوح إنّ العدو السياسي هو المُختلف، الغريب، وبحكم طبيعته هذه، فإنّه يُمكن أن يكون مُختلفاً وغريباً في وجوده، ولذلك فإنّ حالات الصّراع القُصوى معه أمرٌ مُمكن. وهذا لا يتقرّر بمعيّار مُحدّد مُسبقاً ولا بحكم يصدر عن طرفٍ ثالث نزيه ومحايد.

(20) ميشيل عَفْلُق، في سبيل البعث، ط1، 1959، ص40-41، نقلاً عن دندشلي، مصدر سابق، (ص83، هامش 1). يُنظر أيضاً محمود عبد الرحيم، مصدر سابق، ص249.

(21) يُنظر عَفْلُق، نُقطة البداية، ص155.

(22) يُنظر دندشلي، ص52؛ الجندي، البعث، ص27.

إنّما الفاعلون السياسيون هم فقط من يُميّز ويفهم ويُقيّم الظرف الذي يعيشونه ليقرّروا حالة الصّراع. وكلُّ فاعل سياسي يكون في موقع يُقرّر فيه ما إذا كان الخصم ينوي القضاء على حياته ومن ثم يجب صدّه أو مُقاتلته من أجل أن يصون المرء وجوده<sup>(23)</sup>.

نشأ البعث، كما تقول أدبيّاته، استجابةً لتحديات خارجية فرّضها الاستعمار، وتحديات داخلية تمثّلت في تخلف الأُمّة وتفكّكها ونكوصها. ولم يكن البعث وُحده في ساحة النضال السياسي لا في بلده الأصلي (سوريا) ولا في العراق، فلقد كانت هناك أحزاب وتيارات أخرى ظهرت للسبب نفسه، ولكن فرّقت بينها أشياء كثيرة. وشهدت الساحة صراعاً مُحتمداً بينهم، وكان الحزب الشيوعي أحد أهمّ المنافسين. في بيئة كهذه تشكّلت ثنائيّة الصديق والعدوّ. وعُفلق كان قد بين بوضوح شديد كيفية التعامل مع العدوّ الشيوعي. يكتب عُفلق: في «مرحلة الثورة، أو التهيؤ للثورة لا تكون حُصومُك الفكرية مع الرجعية - وإن كنت تُحاربها - وإنّما تكون مع الذي يُحارب الرجعية ليأخذ دورك، ومن هنا كان ما يشغلنا هو: كيف نستطيع مُحاربة أوروبا الاستعمارية في الوقت الذي نتفادى فيه خطر الشيوعية، كفكر يُؤثر في عُقول الشباب ويجعل من نفسه البديل لحركتنا؟... كيف نكون ثوريين اشتراكيين مُجدّدين وفي الوقت نفسه نرى في الشيوعية خصماً فكرياً بدلاً من أن نرى فيها صديقاً وحليفاً؟»<sup>(24)</sup>. ويُعلّل عُفلق هذه الحُصومة بأنّها «مسألة صِراع حيوي على الدور القيادي لحركة الثورة العربية»<sup>(25)</sup>.

قال عُفلق هذه الكلمات في الفترة التي كان فيها البعث حليفاً للحزب الشيوعي العراقي في السبعينيات، ولنا أن نتخيّل ليس عُفلة الشيوعيين وسدّاجتهم

See Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (expanded edition. The University of Chicago Press; Chicago and London, 2007), p.27

(24) عُفلق، «التراث يُعطي الأُمّة شعوراً بوحدها وطموحاً إلى تجديد رسالتها»، (حديث إلى مجلة أفاق عربية بتاريخ 1. 4. 1976)، في البعث والتراث، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط 1، 1976، ص 78-79.

(25) المصدر نفسه، ص 79.

فَحَسْب، بل كذلك تلك الروح العدائية التي حرّكت البعثيين سواء عندما كانوا في السُلطة أم قبل أن يكونوا فيها أم بعد أن كانوا فيها! وتكشفُ ثنائية الصديق والعدوّ عن سياسات البعث في داخل صُفوفه نفسها. عندما تُبني أيديولوجيا معيّنة بالشكل الذي لا ترى في الآخرين غير أعداء يجب القضاء عليهم، حتّى وإن كانوا يَقفون في الصفّ الواحد نفسه ضدّ التحديّات الخارجية، فإنّها حتماً تُمارس السياسة نفسها تجاه أفرادها، فيتحوّل الحزب العقائدي إلى وَكْر يختلط فيه العدوّ المُمكن بالصديق المُمكن. وحينذاك يكون الأقوى هو الصديق، والأضعف هو العدوّ.

### الانقلابية حلاً وحيداً

هذه البيئة، التي تُعرّف السياسة، والفعل السياسي، على هذا النحو تُنتج حتماً تصوّراً عدائياً نحو الآخرين. وهو الذي قاد، من بين عوامل أخرى، إلى أيديولوجيا الحزب الانقلابية. فالبعث ليس حزباً إصلاحياً، وليس حركةً فكريةً ثقافيةً، إنّما هو في الأساس حزبٌ سياسي، لأنّ السياسة هي الأمرُ الجدّي الوحيد<sup>(26)</sup>، والعمل السياسي لحزب البعث عملٌ قَدْرِيّ ضرورةً، أو بتعبير أدقّ العمل بِقَسوة لتحقيق القَدَر: «إنّ القَدَر الذي حمّلنا هذه الرسالة خوّلنا أيضاً حق الأمر بقوة والعمل بِقَسوة»<sup>(27)</sup>. والعمل بِقَسوة هو من طبيعة الانقلاب.

يَنفردُ العربُ، كما يرى عَفْلُق، عن غيرهم من بقيّة شعوب العالم المُتطوّر بأنّ تاريخهم لا يعرف التطوّر، فحياتهم إمّا انقلاب وإمّا انحطاط، بينما لا يعرف تاريخ الدول الأوروبية غير التطوّر. وهذه الطبيعة المُتأصلة في التاريخ العربي خوّلت البعث أن يكون حزباً انقلابياً. يُعجّل الانقلابُ الزمنَ، فالأُمّة بلغت حالة من التدهور ما عاد بإمكانها تأجيل انقلاب يُعيد لها صُحوتها ويبعثها من جديد. وإذا كان البعث يُكافح الأحزاب الرجعية والتّقدمية الزائفة، فإنّ سبيل كفاحه

(26) يُنظر عَفْلُق، في سبيل البعث، ص 54.

(27) عَفْلُق، في سبيل البعث، ط 1، 1959، ص 27، اقتبس دندشلي، مصدر سابق، ص 41.

الوحيد هو الصَّرامة الشديدة. والانقلاب داخلي وخارجي، وهو يقظةُ الروح، أي أن يكون الانقلابي قد عانى في ذاته معاني الانقلاب. وليس بوسع الجميع بلوغ هذه الدرجة، لذلك كان الانقلاب بيد أقلية، تأخذ زمام المبادرة حتى قبل أن تحصل على تفويض شعبي، لأن من شأن الانقلاب نفسه أن يضع الشعب على الطريق الصحيح. وسيقود هذه القلة فرداً، لأن الوعي والإيمان يلتزمان عند الفرد لا في المجتمع<sup>(28)</sup>. ولم يتوقف عَفْلُق عن استخدام مفهوم الانقلاب إلا في العام 1958 فاستخدم بدلاً عنه مفهوم الثورة. وكان ذلك بتأثير القاموس الثوري الذي شاع في العالم العربي بعد ثورة تموز/يوليو المصرية 1952، واستخدام عبد الناصر للكلمة. لذلك، وصف البعثيون 8 شباط/فبراير على أنه ثورة، وليس انقلاباً، وكذلك 17 تموز/يوليو، لما لحق بمصطلح انقلاب من دلالات ومضامين سيئة<sup>(29)</sup>.

تَزعم انقلابية البعث أنها تستوحي الإسلام. فالإسلام لم يظهر في سياق تطوري، إنما كان انقلاباً. وما يُميّز العرب عن غيرهم هو «أن يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية، أو بالأحرى كانت هذه الرسالة مُفصحةً عن تلك البقطة القومية». كان الدين الإسلامي تعبيراً عن الرسالة العربية، والقومية العربية اليوم هي التعبير الوحيد عن المضمون الواحد نفسه. ومضمون القومية العربية هو الوحدة العربية، فالإسلام في نظر عَفْلُق ذو دلالة قومية عربية، ومهمة البعث تجديد هذا الدور التاريخي الإنساني والمُوحّد. وعَفْلُق يرفع من منزلة الوحدة العربية إلى المنزلة نفسها التي يُشغلها مبدأ التوحيد في الإسلام، فكما أن الإسلام بلغ التوحيد بتحطيم الأصنام، كذلك سيكون واجب البعث في معركته الكبرى أن يحطّم الأصنام وهي الدول القطرية. وكما أعلى الإسلام كلمة التوحيد، كذلك تُعلي رسالة البعث التوحيد والوحدة<sup>(30)</sup>.

(28) يُنظر عَفْلُق، في سبيل البعث، ص 69-70، 73، 77، 94-98.

See Bengio, op. cit., p.22.

(29)

(30) يُنظر عَفْلُق، في سبيل البعث، ص 107، 145-147، البعث والراث، ص 42؛

دندشلي، ص 38.

ولقد كُسي مفهوم الانقلابية لاحقاً كِساءً ماركسياً، واستعان أحد أيدولوجيي البعث، عزيز السيد جاسم، بمفهوم الصراع الطبقي لشرح الانقلاب وتسويغه. وهو في الوقت الذي ينتقد فيه أحزاباً اشتراكية أخرى لأنها أولت الإصلاح مكانة أهم من الانقلاب والثورة، يجد أن البعث كان موفقاً في تبني الانقلاب مبدأً أساسياً لتحقيق أهدافه. ويصِفُ محاولات البعث الانقلابية مُبادراتٍ تختزل الزمن، وتُنقل الصراع إلى ذروته. فالصراع الطبقي، لا التفاهم الطبقي الإصلاحي، هو الذي يَخْتزل الزمان التاريخي<sup>(31)</sup>.

مع ذلك، كان مُنِيف الرزّاز قد عدّ الانقلابية أحد أمراض حزب البعث، لأنها حلٌّ فَوْقي في السياسة والاجتماع، ولكنه لم يُعلّل المرض بالفكرة الأساسية، التي جعلها عَفْلَق من أساسيات العمل السياسي لحزب البعث، بل رَدّها إلى الاستعجال في الوُصول إلى السُّلطة، وإلى تَناقُض يحدث داخل الحزب بين الفكرة العظيمة وبعض حَامليها، وهم ينتمون في حقيقتهم، كما رأى هذا التفسير، إلى صُفوف أعداء الحزب رَغْم انتمائهم إليه<sup>(32)</sup>. ومع ذلك، فإنّ صاحب هذا التفسير لم يتردّد في الانضواء تحت قيادة البعث العراقي بعد انقلاب 17 تموز/ يوليو 1968. وفي الحقيقة أنّ إلقاء تبعيّة أفعال مُعيّنة على أشخاص مُعيّنين، وتبرئة الفكرة نفسها، سيشمل تَباعاً صاحب هذا التفسير، لأنّ معيار التخوين والعمالة سائب ولا حُدود له، يُستعمل، دائماً، من الأقوى ضد الأضعف ضمن ثنائية العدو والصديق. وما من حزب من الأحزاب العربية قد شَهِد من عمليات التصفية داخل صُفوفه كما شَهِد حزب البعث بذريعة الخيانة، وهي تُهمة تنتقل مثل كُرّة بين هذه الجهة وتلك.

(31) يُنظر السيد جاسم، عزيز، الحقيقة الاشتراكية لحزب البعث العربي الاشتراكي في الفكر والتطبيق، الموسوعة الصغيرة (3)، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، بغداد، تشرين أول 1977، ص 15-16.

(32) الرزّاز، مُنِيف، التجربة المُرة، في: الأعمال الفكرية والسياسية، ج 2، ص 7-65.

## منظرو البعث والكساء الفلسفي

كانت فكرة تسويغ الانقلاب طبقياً فكرةً لاجئة اندرجت ضمن أدبيات البعث التي سعت إلى تمتين كتابات عَفْلُق وأفكاره نظرياً. فمن يتأمل في هذه الكتابات، كالجُزء الذي عرضته، لن يجد سوى صياغات رومانسية، انفعالية، وغير منهجية، تعتمد لغةً صوفيةً وشعريةً، وغالباً ما تكون غامضة<sup>(33)</sup>. وهذا ما أدركه أتباع عَفْلُق وتلامذته: فطففوا يخلصفون على فكره تماسكاً مُستعاراً، ويكسونه فلسفياً في بيئة صراع أيدولوجي شديد، خصوصاً بعد أن اكتشف أيدولوجيو البعث أنهم في صراعهم المَرير والحادّ والدّموي مع الفكر الماركسي يُصارعون فكراً شديداً التماسك معرفياً ومنطقياً، له جهازه النظري ولُغته ومفاهيمه الخاصة به، التي شاعت في الكتابة العربية والعراقية بحيث صار كلٌّ من يتجنبها أو لا يُتقنها شبه أمّي ثقافياً. وتحت ضغط الصّراع تبنى حزب البعث في مؤتمره السادس، الذي انعقد بسوريا عام 1963، مُصطلحاتٍ وعباراتٍ ومفاهيم ماركسية لينينية<sup>(34)</sup>. ويُشير هاني الفكيكي إلى أنّ حزب البعث بدأ يبحث، بعد وصوله إلى استلام دفة الحكم، إثر انقلاب 8 شباط/فبراير 1963، عن نظرية من أجل تصفية ما تتسم به أفكاره من عُمومية ومثالية، والعمل على تأطيرها فلسفياً مُحاكاةً

See Baram, Amatzia, *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'hist Iraq, 1968-89*, (St. Martin's Press, New York, 1991), p.9; Haj, Samira, *The Making of Iraq 1900-1968: Capital, Power and Ideology*, (State University of New York Press, 1997), p.89.

بطاطو، العراق، ك3، ص37-38؛ المناعي، ص42؛ الأيوبي، ص293؛ دندشلي، ص32؛ ويرى بلقزيز أنّ لعَفْلُق رؤيةً قوميةً، وليس نظريةً قوميةً، «والرؤية هنا كناية عن تصوّر عام لمعنى القومية وكيف يقع التّوسل بالسياسة والثقافة وسواهما من الوسائط لتحقيقها. لكنّ الرؤية تنتمي إلى حاجات السياسة، تُجيب عنها بِمَغْزَلٍ عمّا إذا كانت تتمتع بالانساق المنطقي»، نقد الخطاب القومي، ص193.

(34) يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الثالث، ص334-336، دويشا، عديد، عراق الحقبّة الجمهورية: تاريخ سياسي، ترجمة مصطفى نعمان أحمد، دار المرتضى، بغداد، 2012، ص10 (وهو ترجمة للفصول الأربعة الأخيرة من كتاب العراق: تاريخ سياسي من الاستقلال إلى الاحتلال)؛ Baram, op. cit., p.10; Bengio, op. cit., p.66.

للماركسيين العرب. وظَهَرَت صِياغاتٌ جدليّةٌ لأهداف الحزب، وَجَرَى تخليص الوحدة من دَلالاتها الصُّوفية، ونُظِر إليها في عَلاقتها الجدليّة بالاشتراكية. ولم يَعد يُنظر إلى البرجوازية القوّة الاجتماعية النّصيرة للوحدة، وانتقدت الديمقراطية البرلمانية، وحلّت محلّها الديمقراطية الشعبيّة<sup>(35)</sup>. حدث شيء من التحوّل في الكتابة والصّياغات النّظريّة عند مُنظري البعث اللّاحقين لعُفلق. لم يستند الفكرُ البعثي إلى أساس نَظري رصين، ولم يُحدّد وَجْهَةً نظر تجاه مسائل كثيرة، لا سيّما المسألة الاجتماعية. كانت كِتابات عُفلق فجّة وبسيطة ذات شحنة رومانسية، وهذا حُكْمٌ يَتَّفِق عليه مُعظم من دَرَس تفكيره، كما مرّ بنا. وكان من الضروري جعل هذه الكتابة مَرَجعاً مُعتمداً عبر كِسوتها فلسفياً.

يطلب إلياس فرح من الجيل العربي الجديد أن يُدرك «أهمية الفكرة العربيّة الثورية إلى جانب تقديره للماركسيّة وأن لا يكون أحد الأمرين على حساب الآخر»<sup>(36)</sup>. وسعدون حمّادي رَغِم رَفْضُه الفكر الماركسي، واعتقاده بتهافته وضعفه، لا يُنكر تأثير الماركسيّة. ويرى أنّ هذا التأثير قد تجلّى أكثر ما تجلّى في الاهتمام بالقضية الاجتماعية، بعد إهمال حزب البعث لها، كما أثّرت في أدبيات البعث التطبيقات الماركسيّة على التراث العربي، لا سيّما ما يتعلّق بالبحث عن أَوْجُه العَدالة الاجتماعية في التاريخ الإسلامي. ولا شكّ في أنّ مسألة التّنظيم الحزبي أحد هذه التأثيرات لِما عُرف عن الأحزاب الشيوعيّة من قُدرة حزبيّة تنظيميّة. ومع ذلك، لا يَحسب حمّادي هذه التأثيرات دليلاً على قوّة الماركسيّة، وإنّما هي دليل على قوّة الفكرة القوميّة وحيويتها في التفاعل مع الأفكار<sup>(37)</sup>.

ومن مظاهر التأثير بالماركسيّة اللينينيّة، ما كتبه حمّادي نفسه في العام

(35) يُنظر الفكيكي، هاني، أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي، دار رياض الريس، لندن، ط1، 1993، ص319-320، 330-334.

(36) فرح، إلياس، تطور الفكر الماركسي: عرض ونقد، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1970، ص241.

(37) يُنظر حمّادي، د. سعدون، «القوميّة العربيّة والتحدّيات المعاصرة»، الأعمال الكاملة، (مجلد 1)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2008، ص121-122.

1965 عن الديمقراطية الشعبية؛ وجوهر هذا المفهوم هو أنه لا يمكن قيام ديمقراطية ليبرالية برجوازية، بل إن الدعوة لذلك سُخف، مادام الناس غير متساوين في الحقوق، وفي الملكية، وفي التعليم. الفلاح، مثلاً، لا يتمتع بقوة كتلك التي يتمتع بها الإقطاعي مالك الأرض. لذا فإنه لمن غير المعقول الدعوة إلى ديمقراطية تُتيح فرصة التصويت، واختيار النواب، بشكل حرّ في مجتمع ما زال غير حرّ. وعليه، تبنى البعث فكرة تقول إن الفئة الثورية هي الجديرة بالحكم، لأنها هي وليس غيرها من يُحقق أفكار الثورة، وهذا هو معيار الديمقراطية الصحيحة. والحزب الثوري هو صاحب الشرعية الوحيدة في الوصول إلى السلطة، لأنه المُمثل الحقيقي لطموحات الشعب، والساعي فعلاً إلى قلب الأوضاع الفاسدة، وبناء وضع اجتماعي ثوري وطني بديلاً. والحكم الديمقراطي الشعبي هو أن تتسلّم دقة الحكم الطبقات الثورية عن طريق الانقلاب لا عن طريق الانتخاب. وهذا يعني بطبيعة الحال، الحيلولة دون وصول جميع تلك الفئات غير الثورية إلى الحكم، لأن السلطة والحكم تكون بيد الحزب الثوري لا بيد غيره. وللمحافظة على ذلك تُحجب جميع الأفكار والتوجّهات المخالفة وذلك بتعطيل الديمقراطية. فالديمقراطية من نصيب حلقات الفئات الثورية لا غيرهم؛ وهذا هو معنى الديمقراطية الشعبية<sup>(38)</sup>.

### المنهج العلمي (المادّي!) الجدلي التاريخي

أدرك قَوْمِيّو البعث العراقي «بأن الحاجة مُلِحّة لبُلورة الفكر القومي العربي التقدّمي... الذي اغتنى غنى كبيراً بالتجربة والخبرة والممارسة... وبالاتصال

(38) يُنظر حمّادي، د. سعدون، «ألف باء الديمقراطية الشعبية»، الأعمال الكاملة (مجلد 3)، ص 20-23. (نُشرت أصلاً في: دراسات عربية (آب/أغسطس 1965)؛ يُنظر أيضاً سلمان، صباح، الثورة والديمقراطية، الموسوعة الصغيرة (رقم 6)، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1977، ص 17-28. ويُقرّر أحد كتّاب البعث أن الديمقراطية المركزية تستمدّ معناها من الآية القرآنية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ [آل عمران: 159]، يُنظر هاني وهيب، صدام حسين: القائد المفكر، ص 30.



الواسع العريض بالفكر العالمي وبتجارب الأمم الأخرى»<sup>(39)</sup>. وكان التأثير المنهجي أبرز ما تركته الماركسيّة في الفكر القومي عموماً. كان الماركسيّون شديدي العناية بمسألة المنهج، بل إنّ الماركسيّة، كما يصحّ القول، منهج قبل كلّ شيء آخر. وفتن المنهج الماركسي بسحره عقول مُنظري البعث، فعملوا على صياغة منهج يخصّهم، ولكنهم لم يستطيعوا إلاّ استعارة اسم المنهج نفسه مع تغييرات مُلائمة، فتبنّت أدبيات البعث المنهج الجدلي العلمي التاريخي، وهي تسمية عريضة غير ثابتة، كما سنرى، فضلاً عن غربتها عن كتابات عَفْلَق التبسيطة.

ويُشرح إلياس فرح مُفردات هذا المنهج القومي الجديد: هو منهج «جدلي» لأنّه يُعبّر عن طبيعة نشاطه وحركته، و«علمي» لأنّه يُعبّر عن علاقات الواقع الموضوعيّة السببيّة تعبيراً أميناً، و«تاريخي» لأنّه يُعبّر عن جدلية المراحل التاريخيّة محلّياً وعالمياً. وما يُميّز هذا المنهج عن المنهج المادّي الجدلي أنّه يتفادى ويتجاوز النزعة الإطلاقيه والإطار الفلسفي. إنّ المنهج القومي الجديد يستوعب المنهج المادّي الجدلي ويتجاوزه<sup>(40)</sup>. وعلى أساس هذا التجاوز يُحاول فرح بعد ذلك أن يُقدّم إطاراً نقدياً للماركسيّة، وما يهمّ هنا تأكيد أنّه لا يصدر في نقده للماركسيّة عن نظريّة فلسفيّة مُستمدة من الأيدولوجيا العربيّة الثوريّة، لأنّ هذه الأيدولوجيا لم تلتزم المفهوم المادّي ولا المثالي، أو أي موقف فلسفي آخر، بدعوى التحرّر من أي موقف دُغمائي أو فلسفي إطلاقي، بل كلّ ما عليها هو الالتزام بحدود المنهج العلمي الجدلي أو النظرة الجدلية العلميّة<sup>(41)</sup>. لذلك، يعود فرح إلى تأكيد ما ذهب إليه عَفْلَق من قبل في لقاءه مع السيّاب بأنّ البعث ليست لديه فلسفة، لأنّ عصرنا، كما يرى، ليس عصر الفلسفات، بل عصر

(39) الرزّاز، د. منيف، فلسفة الحركة القوميّة العربيّة: الخلفية الفلسفية، الأعمال الكاملة، ج2، ص311.

(40) يُنظر فرح، تطوّر الأيدولوجية العربيّة الثورية: الفكر الاشتراكي، ص8-14.

(41) يُنظر فرح، تطوّر الفكر الماركسي، ص279-282؛ فرح، إلياس، «فلسفة البعث»، آفاق عربيّة، السّنة الثانية، عدد 8، نيسان/إبريل، 1977، ص5.

الأيدولوجيات. ويعني فرح بالأيدولوجيا، في هذا السياق، الانطلاق من «الواقع المحسوس المُشخص ومن التحليل العلمي لمُعْطياته وتناقضاته من أجل بلورة صيغة فكرية تُشكّل دليلَ عمل، وبصيرةً نضاليةً، تُخرج من تفاعلها الدائم مع حركة الواقع ومع حاجات النضال، النظرة الشاملة المُحيطة بالطبيعة وبالذات والمُجتمع والقيَم»<sup>(42)</sup>. ومع ذلك، ورغم تشديده، فإنّ هذه النظرة الشاملة المُحيطة بالطبيعة وبالذات والمُجتمع والقيَم لا بدّ من أن تكون، في التحليل الأخير، نظرةً فلسفيةً، لأنّ العلم لا يُقدّم لنا نظرةً كهذه، أمّا الدّين فقد استغنت عنه القوميّة العربيّة البعثيّة، باعتبارها أيدولوجيا علمانيّة، وليست دينيّة<sup>(43)</sup>. فضلاً عن أنّه ما من أيدولوجيا إلّا انطوت على نظرة فلسفية، فمن دون ذلك تستحيل الأيدولوجيا مُجرّد دعاية سياسيّة وقتية تقوم على المناورة. إنّ كلّ أيدولوجيا، بما في ذلك الأيدولوجيات السياسيّة، تفتّرض قيماً أخلاقيّة مُعيّنة عن الوضع القائم، ومن دون ذلك تُصبح مُهمّة الدّعوة إلى تغييره أو الدفاع عنه لا معنى لها وعقيمة. وهذه القيَم تشمل، بالضرورة، الصالح العام، والفردية، وطبيعة نظام الحكم السياسي، ومن ثم علاقته بالمجتمع، ومكانة الفرد والفردية، ونوع الملكية، والتفسير الفلسفي لتفضيل هذا الشكل من الملكية دون غيره، وقد تضرر هذه القيَم تفسيراتٍ مُعيّنة لطبيعة الإنسان وما إلى ذلك من مسائل نظريّة مهمّة.

بخلاف إلياس فرح، الذي لم يتبنّ منهجاً صريحاً في انتمائه إلى الماركسيّة، لم يكن مُنيف الرزّاز قريباً من الماركسيّة اللينينيّة فقط، بل كان ماركسياً لينينياً بالمعنى الدقيق. فهو يطرح فلسفةً للحركة القوميّة العربيّة، ويبين ثراء فكر ماركس وأهمّيته للحركة الثورية في العالم المُتخلف، ولكن مع التنبيه إلى ضرورة تَجَاوزه، والاسترشاد بتعديلات «لينين وماوتسي تونغ وفرانز فانون والبعث، في الوقت نفسه»<sup>(44)</sup>. ويتبنّى منهجاً يستمدّ مُعْطياته من خبرات العالم

(42) تطوّر الفكر الماركسي، مرجع سابق، ص 5.

(43) يُنظر فرح، تطوّر الأيدولوجية العربيّة الثورية: الفكر الاشتراكي، ص 39.

(44) الرزّاز، فلسفة الحركة القوميّة، ص 386.

الثالث. لكنَّ مَصْدَرِ الغَرَابَةِ في ما ذَهَبَ إليه الرِّزَّاز هو أَنَّهُ يُسَمَّى منهجه في البحث المنهج الجدلي التاريخي المادّي<sup>(45)</sup>. وكما هو واضح تماماً فإنَّه لا يُشبه المنهج الماركسي فَقَط، بل إنَّه المنهج الماركسي عَيْنَه. والرِّزَّاز يُدرك هذا التَّطابق، ويحاول أن يُميِّزه: «على رَغْم انطباق المنهج فإنَّ اختلاف المُعطيات بين بلدٍ مُستعمر مُتخلف، وبلدٍ مُتقدِّم مُصنَّع، يجعل النتائج، باستعمال المنهج نفسه، مُختلفة. «وكما تُعطينا المَطْحَنَةُ طحين قمح حين نضع فيها قمحاً، فلا بدَّ أن تُعطينا ذُرَّةً حين نضع فيها ذُرَّةً»<sup>(46)</sup>. (التشديد لي)

مُشكلة هذا التَّشبيه أَنَّهُ يَتَغافل عن أنَّ المنهج الجدلي التاريخي المادّي ليس آلةً مُنفصلةً عن مَضامينه انفصال المَطْحَنَةِ عن القمح. إنَّه تشبيه مُضلل، بسبب سُوء فهم ويتسبَّب بسُوء فهم، فالمنهج يستند إلى أُسُس معرفية، تلزم عنها رُؤية فلسفية. لذلك، يُسمَّى هذا المنهج عند هيغل، مثلاً، بالمنهج المثالي الجدلي، لأنَّه يقوم على أُسُس معرفية وله رُؤية أنطولوجية تختلف عن الرُؤية الماركسيّة المادّيّة. فالمنهج ليس أداةً مُنفصلةً عن الهدف الذي يقود إليه، بل هو جُزء منه، لأنَّه به، وليس بغيره، يُمكن الوصول إلى هذه النتيجة وليست تلك. والقول بالمنهج الجدلي التاريخي المادّي يعني صراحةً تبني رُؤية فلسفية مادّيّة ترفض معرفياً كلَّ نظرة غيبية، أو ميتافيزيقية، أو دينية، أو أي نظرة فلسفية مثالية. والرِّزَّاز كي يكون أميناً لاستخدام هذا المنهج، كان عليه أن يلتزم بالأُسُس المعرفية التي يستند إليها المنهج، ويؤسِّسها، وأن يصل به إلى نهاياته المنطقية. وهو في الحقيقة فعل ذلك.

كما الماركسيّة، يؤمن الرِّزَّاز بمَوْضُوعِيَّة العالم الخارجي، واستقلاليتِه عن الوعي، لا وجود فيه للمِثَالِيَّة أو الروح، وتبدأ معرفتنا به من العالم نفسه، لا من معرفة عقلية مُسبقة، وهو عالم تحكمه قوانين موضوعية ثابتة، والتاريخ أيضاً لا يسير اعتباطاً فهو كما الطبيعة تحكمه قَوَانِين، وإن كانت مُختلفة. وعلى الرَّغْم من ذلك كلّهُ، لا يرى الرِّزَّاز في توظيفه هذا المنهج لتشييد فلسفة، يسميها فلسفة

(45) فلسفة الحركة القومية، مرجع سابق، ص 388.

(46) المصدر نفسه، ص 387-388.

العالم الثالث، تطابقاً تاماً مع الماركسيّة. وفحوى اختلاف تطبيقه لهذا المنهج الماركسي عن الماركسيّة هو أنّ هذه الأخيرة تُقيّد التناقض، الذي هو أهمّ قوانين المنهج، في الشيء ذاته، أو المجتمع ذاته، أمّا هو فينطلق به إلى مدى أبعد بما ينسجم مع خصوصيّة مُشكلات العالم الثالث، وتحدياته. لذلك، يَمُنَح البُعْد الخارجي أو التحديّ الخارجي مَنْزلةً مُهمّةً في تفسير عمليّة التناقض. فالتناقض كما يجب أن تفهمه فلسفة العالم الثالث ليس تناقضاً ذاتياً كما في حالة المجتمع الصّناعي المتقدّم، بل هو تناقض المجتمع المُستعمر مع الاستعمار. التناقض واحد، ولكن موضوعه مُختلف باختلاف الظرف التاريخي. ورغم أنّ هيغل وماركس كانا يَعيان ويُدركان تناقض الشيء مع صفاته، ومع الموضوعات الخارجية، لكنهما لم يُطبّقا ذلك في دراستهما للمُجتمعات. الوحيد الذي تبيّن وتنبّه إلى الفارق بين هذين النوعين من الصّراع هو لينين<sup>(47)</sup>. باختصار شديد، يُمكن القول هنا إنّ ما يدعو إليه الرّزاز لا علاقة له إطلاقاً بمُقدمات فكر البعث، بل هو الماركسيّة في نُسختها اللينينيّة!

على أيّ حال، تستندُ شرعيّة ومَعقُولية فلسفة العالم الثالث هذه إلى حقيقة تنصّ على أنّ الفلسفة هي دائماً انعكاس لوضع اجتماعي تاريخي معيّن، لذلك فإنّ خصوصيّة العالم الثالث، الداخلية والخارجية، تُتيح له أن يُنتج، ويتبنّى، فلسفةً تُعبّر عن خصوصيته هو وليست فلسفة للعالم كلّهِ. وما تتوصّل إليه من قَوَانين في تفسيرها للتاريخ إنّما هي قَوَانين تخصّ تاريخ العالم الثالث، وليس التاريخ العام الكلّي، انطلاقاً من حقيقة أنّ الصّراع القومي هو مُحرك التاريخ الأساسي فيه منذ بدء الاستعمار. لذلك، فهي فلسفة نسبية، وليست كونية، لا تُفسّر غير العالم الثالث تاريخاً وإنساناً. والرّزاز لا يرى ضيراً، رغم ذلك، في أن يوسّع المؤمنون بهذه الفلسفة نطاقها لتشملّ ميادين أخرى خارج العالم الثالث. ولكنه يُشدّد على التّمييز بين ما هو موضوعي علمي في هذه الفلسفة وما هو مثالي وذاتي ومُجرّد امتداد عقلي. ورغم هذه الاحترازات المنهجية، يرى الرّزاز، من

(47) فلسفة الحركة القوميّة، مرجع سابق، ص 441، 450.

جهة أخرى، أنّ هذه الفلسفة بقدر التزامها بظرفها التاريخي، بقدر ما تكون عالمية وإنسانية الطابع، وتقترب من الحقيقة المطلقة. وفلسفة أرسطو مثال على ما يذهب إليه هنا. فرغم أنّه ما من أحد يتبع اليوم فلسفة أرسطو، أو يتقيّد بها حرفياً، فإنّها فلسفة لا يُمكن إهمالها وطرحها جانبا. وما يصدق على أرسطو يصدق على غيره مثل كانط وهيغل وماركس وابن خلدون. إنّ الاحتراز من الانجرار إلى الرؤية الماركسيّة هو الذي دفعه إلى أن يرفض تصنيف فلسفة العالم الثالث بموجب التصنيفات الفلسفية التقليدية بين مادّية ومثالية، فيقترح بدلاً من ذلك تصنيفها إلى فلسفة إيجابية قانعة بالواقع القائم، وفلسفة سلبية تُريد التغيير<sup>(48)</sup>.

وفي الحقيقة، فإنّ هذا التصنيف الجديد، لا يميّز الفكر القومي لا في نسخته عند الرزّاز، ولا عند غيره، لأنّ هناك حركات كثيرة تتخذ موقفاً سلبياً، أو رافضاً، للواقع القائم، من دون أن تتبنّى المنهج المادّي الجدلي التاريخي. وهي تتفاوت في مُتبنّياتها المنهجية والفكرية من مثالية ودينية وقوميّة دينية إلى غير ذلك من التصنيفات. بكلمات أخرى، إنّ الموقف الرافض، كما الموقف الإيجابي، للواقع الراهن ليس مُرتبطاً برؤية فلسفية مُعيّنة، ولا هو فلسفة في الأساس. والآفت أيضاً أنّ الرزّاز عندما يستفيض في الحديث عن فلسفة العالم الثالث، يبدأ باستخدام تسمية أخرى للمنهج مُسقطاً عنه عنصر «المادّية»، مُكتفياً بـ «المنطق التاريخي الجدلي الثوري العلمي»، الذي هو «دليل العمل والنظرية في العالم الثالث»<sup>(49)</sup>. وفي كتابات أخرى لاحقة يستعمل تسمية «المنهج الجدلي التاريخي»<sup>(50)</sup>. فما سبب هذا الخلط؟ إنّها المَطْحَنَة ذاتها، ولكن هذه المرة يُوضع فيها ذرّة، فيخرج منها قمح. إنّ الثقل المعرفي والأيدولوجي للنظرية

(48) فلسفة الحركة القومية، مرجع سابق، ص 443، 454-460.

(49) المصدر نفسه، ص 452، 454.

(50) الرزّاز، «أبعاد نظرية البعث في الفكر الإنساني»، في: الأعمال الكاملة، ج 3، ص 259-260.

الماركسيّة لا يُمكن مُقاومته إلّا بفكر نظير. والقوميّة بطبيعتها، أو لنقل القوميّة البعثيّة، ليست فلسفة، ولا حتّى نظريّة متكاملة، فيبدو صاحبها خالي الوفاض وهو يواجه الماركسيّة.

يُميّز الرزّاز بين القوميّة والحركة القوميّة: القوميّة انتماء، قبل الاستعمار وبعده، أمّا الحركة القوميّة، فهي القوميّة التي تُفكر في ذاتها، وهي لا تفعل ذلك إلّا بفعل التحدي الذي فرض عليها. فرض الاستعمار على العرب تحدياً ففكروا في أنفسهم كقوميّة تتعرض للتهديد، وارْتَقَى هذا التّفكير حركة تُقاومه، فظهرت الحركة القوميّة. وبعبارة الرزّاز نفسه فإن «الحركة القوميّة لم تنشأ نشأة إرادية واعية. ولذلك فهي ليست مُجرّد مذهب أيديولوجي يُمكن أن تُؤمن به أو أن تدّعمه. وإنّما نشأت لأنّها الرّد التاريخي الوحيد»<sup>(51)</sup>. ليس هذا فحسب، بل إن وحدة الهويّة القوميّة هي ذاتها تظهر كردّ فعل على أفعال العدو: «في النضال ضد الاستعمار، الواضح الهويّة، يجب أن تتّضح هويّة المناضل... وحدة العدو كانت السّبب في إدراك وحدة الذات في وحدة المعركة، معركة المصير الواحد»<sup>(52)</sup>. إنّ هذا الوجود المُنفعل، والهويّة الغفل، ووحدة «الذات القوميّة» المُتشكّلة نتيجة التّحدي، لا يسعها، بتوصيفاتها هذه أن تكون حركة فكرية، فضلاً عن أن تكون فلسفة أو نظريّة. وتبدو القوميّة العربيّة كوجود وحركة ضمن مقولات القوميّة البعثيّة في نسختها هذه كيّناً لا وجود له لولا الآخر، العدو، بل يجوز القول إنّ «بفضل العدو» ظهرت الذات القوميّة، لنستنتج ضرورة، أنّه متى ما كفّ العدوان، كفّ العربي عن الوجود، وتلاشت هويّته. أو بعبارة أدقّ: «إن القوميّة التي تقوم على أساس وجود أعداء، على أساس وجود الآخر، لن تبقى موجودة... لدى زوال الآخر العدو»<sup>(53)</sup>. وعليه، لا بُدّ من عدوّ دائم كي تدوم الأُمّة وحركتها ويقظتها. اختراع العدو، لا سيّما العدو الداخلي، فعلٌ ثابت في أيديولوجيا البعث، وتاريخ الحزب قبل السّلطة وفي السّلطة يؤكّد ذلك.

(51) الرزّاز، فلسفة الحركة القوميّة، ص 519.

(52) الرزّاز، ألف باء البعث، في: الأعمال الكاملة، ج 3، ص 158-159.

(53) كينله، إيرهارد، «آفاق القوميّة العربيّة»، في: القوميّة مرض العصر أم خلاصه؟، ص 77.

والقومية العربية، زيادة على ذلك، لا تُفكر ذاتياً، بل دُفعت إلى التفكير في ذاتها دفْعاً، والرزاز نفسه يكفيها للتعبير عن ذلك: «القومية، في الأصل، قد تكون موجودة، وقائمة، ومُسلماً بها، وغير مُضطرة إلى أن تُفكر في ذاتها. ولكن حين يُصبح وجودها مُهدداً بالفناء، وحين يُصبح إنسانها مُهدداً بالضياح، فإنها تُدفع دفْعاً إلى التفكير في ذاتها»<sup>(54)</sup>. لا يُتوقع ولا يُنتظر، إذن، من فكر بهذه العطالة الذاتية أن يُنتج فلسفة أو رؤية للعالم، أو حتى أن يُحدد ملامح هويته الذاتية، وكما أنه يُدفع إلى التفكير في ذاته دفْعاً، فلا بدّ من أن يلتمس في ذخيرة فكر آخر ما يُعينه على التفكير. وهذا ما هو عليه حال الفكر القومي البعثي عند الرزاز وغيره، فاستعانوا بمُصطلحية ماركسيّة لينينية جاهزة وتحت التصرف.

### فلسفة التاريخ: القيادة والقائد المُفكر

لا تَسْتقيم كتابة التاريخ إلّا ضمن منظور فلسفي، فالتاريخ ليس مُجرّد مجموعة وقائع وأحداث، وعلى كتابة التاريخ أن تتجاوز السرد الوُصفي الظاهري إلى جوهر حركة التاريخ، الذي يتكشف عبر الوقائع والأحداث نفسها، ولكنها تُخفيه في جريّانها الكثيف والمُتشابك؛ وهذا أساس كل فلسفة للتاريخ. فكان لا بدّ لمشروع كتابة التاريخ، الذي باشرت به ماكينة البعث الأيدولوجيّة، من أن يرتقي من مُجرّد كتابة التاريخ وقائعيّاً إلى فلسفة هذا التاريخ، ورافق ذلك ما استشعره أيدولوجيو البعث من ضرورة أن يكون للبعث فلسفته الخاصة لتفسير التاريخ ليس أسوةً بالماركسيّين والإسلاميّين فقط، بل للتفوّق عليهم. فإذا كانت الماركسيّة تزعم تفسير التاريخ بشموليّة تُغطّي جميع حِقَبه تفسيراً مادياً تاريخياً، وإذا كان الدّينيون يُفسّرون حركة التاريخ تفسيراً دينياً أخلاقياً بالاستناد إلى النصّ المُقدّس، فإنّ على القوميّين البعثيّين أن يُثبتوا مُغايرتهم واختلافهم وتفوّقهم، الأمر الذي سوف يُشرعن أيدولوجيتهم حلّاً أوّحد في النظر والفعل، في الفكر والسلطة.

(54) الرزاز، فلسفة الحركة القوميّة العربيّة، ص 519.

لذلك لا بدّ من منهج يَفْرز ويكشف، وينفي في الوقت نفسه مناهج أخرى. والمنهج كان قد جهّزه مُنظِّرو البعث كما بيّنتُ في أعلاه، وتَبقى الخطوةُ الأساسيّةُ تطبيقه في هذا الميدان؛ فِلْسَفَةُ التاريخ. فمن هِبات هذا المنهج، أي «المنهج العلمي الجدلي التاريخي»، أنه يُمكن أن يكون مَنْطِقاً لتأسيس «وعي تاريخي»<sup>(55)</sup>، يُميّز المنظور البعثي عن سواه. وهذا الوعي هو الوعي العربي المُمتدّ لخمسة آلاف عام (وأحياناً يُضاف إليها ألف عام أخرى!) عبر تاريخ واحد متّصل<sup>(56)</sup> يبلغ ذُرُوته ومساره الصحيح في المنظور البعثي. تنامي تاريخ هذا الوعي الواحد، ولكن اختلفت أشكاله، ومع ذلك، ثمة خيطٌ ينتظم هذا التاريخ الطويل يتجلّى في بضع حقائق؛ وأبرز هذه الحقائق هي البطل والبطولة اللذان تتسع أهميتهما باتّساع فاعلية الدولة والسلطة؛ وهذا درسٌ يستقيه المبشّر بفِلْسَفَةِ التاريخ البعثية من ملحمة جلجامش، وتؤكدّه أيضاً الفترة التاريخية كلّها، التي أظهرت السلطة والقوّة مُحَرِّكاً للتاريخ. والمساحة الجغرافية التي ظَهَرَ فيها الوعي وشغلها طوال خمسة (أو ستة) آلاف عام هي مساحة الوطن العربي الواحد بجداره الشرقي الذي هو هو نفسه على مدار التاريخ<sup>(57)</sup>. وتُشيد سرديّة الوعي العربي التاريخ بالمُعجم القومي البعثي: الوعي القومي، الروح القوميّة، الوجود القومي، والجغرافية القوميّة، والقيادة القوميّة والقائد القومي، وغير ذلك من مُصطلحات ومفاهيم. ولا تُستعمل هذه المُعجميّة أدوات تفسيرية فقط، بل كأفكار ومبادئ كانت فاعلة ومؤثّرة في حركة هذا الوعي نفسه، وتتمثّل المُهمّة الآن في تدوينها، واستخلاص القانون الذي ينتظمها، وهو قانون «الذروات والوهاد»، المُشروط بمُقَدّمات «فكرية وقياديّة وسياسيّة وجهاديّة». فقوّة القيادة أو ضعفها

(55) الجابري، د. علي حُسين، فِلْسَفَةُ التاريخ في الفكر العربي المعاصر: جدلية الأصالة والمعاصرة، القسم الثاني، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، 1996، ص 9. (من مقدّمة الكتاب بقلم د. عبد الأمير الأعسم).

(56) الجابري، د. علي حُسين، فِلْسَفَةُ التاريخ في الفكر العربي المعاصر: جدلية الأصالة والمعاصرة القسم الأول، دار الشؤون الثقافيّة، 1993، ص 10؛ القسم الثاني، ص 11.

(57) المصدر نفسه، ص 36.



سَبَبُ التقدّم أو الانحطاط؛ لذلك كان شَرَطُ اليَقْظَةِ، أي الوعي، والنهضة، أي الفعل، هو «فكر وقيادة وطليلة مُجاهدة وشعب مُستجيب»<sup>(58)</sup>.

إنّ الفكر العربي الحديث بأشْرهِ، والفكر العالمي كذلك، يُعانيان، كما يرى علي حُسين الجابري، من «إشكالية منهجية»؛ فالفكر العربي يُعاني من الانقياد والتبعية، والفكر العالمي يُعاني من تعددية في مناهج البحث، لذلك لم يجد الاتجاه العقلاني تجسيده وتمثيله الحقيقيين إلّا مع رجال البعث منذ أربعينيات القرن العشرين<sup>(59)</sup>. وتزخر أطروحات البعث ومنهجيته ورؤيته وأجوبته بصفات تُجمَع ممّا تناثر في كتابات ميشيل عفلق، وأحاديث صدام حُسين، ومن جاء بينهما من أيدولوجيين. وتشتمل قائمة الصّفات هذه على ما يأتي: النقدية، العقلانية، العلميّة، الواقعية، العربيّة، الثورية، الجدلية، العلمانية، العلميّة، العصرية، التحليليّة، الموضوعية، الشُّمولية، المثالية العلميّة، الاشتراكية، الخلق، التجديد، الحرية، التفاؤل، التضامن، الإنسانية، التحررية، التكوينية، الاستقلالية، العقلانية الجديدة، التفاعل الحضاري، الانفتاح العلمي، الانقلاية، الانبعائية<sup>(60)</sup>. ومن قِراءته، وقراءاتٍ مُنظري البعث الآخرين، لتلك النُصوص والأحاديث، يُحدّد، علي الجابري، مُحركات التاريخ العربي المُعاصر وهي: الفكر والدولة والقيادة. والفكر هو البعث الذي مثل الرسالة القومية التاريخية الخالدة؛ والدولة هي دولة البعث ونموذجها العراق؛ والقيادة هي تلك التي تتوفّر على الشُّروط والصّفات التي كان عفلق قد وجدها مُتجسدة في صدام حُسين «كأنموذج تاريخي فتّشت عنه الجماهير العربيّة منذ زمن طويل»<sup>(61)</sup>.

في الحقيقة يُمكن للمرء أن يجد في فلسفة التاريخ التي يستولدها علي الجابري كلّ شيء، فما من صفة بدت له إيجابية إلّا ألحقها بأيدولوجيا البعث،

(58) فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر: جدلية الأصالة والمعاصرة، مرجع سابق، القسم الثاني، ص 11-12.

(59) المصدر نفسه، ص 110-120.

(60) المصدر نفسه، ص 120-148.

(61) المصدر نفسه، ص 171-183.

لأنّ الفكر البعثي، أولاً، كشف عن «خَطْل المناهج الفكرية في الوطن العربي»؛ وثانياً، توفّر فكر البعث النّقدي على «القُدرة على مُحَاكمة الآراء والمناهج على الصّعِيدَيْن (النّظري) و(العملي)، لا سيّما بعد أن أصبح (العراق) قاعدة تطبيق لأجوبة البعث، حين وَجَدَت في صَدّام حُسين المُفكّر الذي وفّر الفُرصة التاريخية لاختبار المبادئ في سياق التطوُّر المُبدع»<sup>(62)</sup>، وثالثاً، لأنّ هذه الكتابة لم تكن تُحِيل على واقع اجتماعي سياسي، بل كانت إحالتها الوحيدة هي شخص «القائد المُفكّر». فمُؤسّس البعث، ومُنظّروه، ودُعائِهِ، كانوا يُعَينون شخصاً واحداً، فأحاطوه بِهالة من أسماء وصِفَات صيرته الواقع كله والحقيقة عينها.

ومن بين هذه الأسماء والصّفات التي تُعبّر عن الحقيقة هي «القائد المُفكّر». وثنائِيّة القائد والمُفكّر لم تتحقّق في أيّ شَخص اعتباراً؛ فهناك القائد غير المُفكّر، والمُفكّر غير القائد، ومن أمثلتهم: خالد بن الوليد، وسعد بن أبي وقاص، والمُثَنَّى بن حارثة الشيباني، وأبو عبيدة عامر بن الجراح، وغيرهم من قادة جُيُوش الفتح الإسلامي، ونابليون، وتشرشل، وأيزنهاور، ولينين، وستالين. إنّ جميع هؤلاء، وهُناك آخرون من بينهم عُلماء الغرب وفلاسفتهم، أخفقوا لأنّهم لم تجتمع فيهم القيادة والفكر، فبعضهم كانوا قادة ولكن لم يكونوا مُفكرين، وبعضهم كانوا مُفكرين وليسوا قادة. وهذه الثنائية لا تجتمع إلّا بتفاعل رُكنين: المادّي والمعنوي. لذلك، فإنّ المُجتمعات التي تَبني حياتها على الرُكن المادّي سوف تَفْتَقِر إلى القائد المُفكّر، وكذلك الحال في الأمم الحيّة والرّساليّة، فإنّ ظُهور القائد المُفكّر فيها لا يحدث اعتباراً<sup>(63)</sup>. ومع ذلك، فهو لا يَظهر إلّا في الأمّة الرّسالية: «فالقائد المُفكّر في الأمّة العربيّة يظهر على نادر ولا يتكرّر نمطياً بصيغ سَهْلَة وعلى نَحْو يسير، وفي أُمّتنا العربيّة ظهر في صيغته الرّسالية السماوية في شَخص الرسول العربي الكريم محمّد (ص) وبأنّ دوره في المراحل المُشرقة من تاريخها، وبعد الرسول في أشخاص الخلفاء

(62) فُلْسَفَة التاريخ في الفكر العربي المعاصر: جدلية الأصالة والمعاصرة، مرجع سابق،

ص 133-134.

(63) هاني وهيب، صَدّام حُسين القائد المُفكّر، ص 23-26.

الراشدين، وغاب هذا الدور قُرُوناً طويلة<sup>(64)</sup>. ليتجسّد بعد ذلك في شخص صدام حسين قائداً مُفكّراً.

مُقارنةً بأوصاف الأيدولوجيا البعثية التي عرّضتها سابقاً، فإنّه من المُحال وضع قائمة بِصفات القائد المُفكّر، لأنّ هاني وهيب، مُبتكر هذه الفكرة، يُخبرنا بأننا لا نستطيع الإحاطة الكاملة بالمديّات الكاملة لحركة «القائد المُفكّر صدام حسين»، ولا نستطيع سبر أغوارها<sup>(65)</sup>. فالقائد المُفكّر رَغْم أنّه شخص، فإنّه يُمثّل حقيقة الأمة وضميرها؛ والحقيقة حاضرة وغائبة، ولها ظاهر وباطن. وعن هذه الحقيقة يرسم سعدون حمّادي مُخطّطات فلسفة جديدة.

### سعدون حمّادي: الحاضر مُجرّد وهم

آخر مُحاولات الفكر القومي البعثي لإكساء أيدولوجيته فلسفياً ما قدّمه سعدون حمّادي في كتابه العقل والضمير: نظرات في الإنسان والتطوّر (عام 1997). اعتَمَدَت هذه المُحاولة التلفيق السافر بين مفهومات فلسفية تنتمي إلى فضاءات مُختلفة رُصفت معاً. وهي نموذج لفكر تحوّل من الأيدولوجيا إلى اليوتوبيا، ولكن اليوتوبيا هنا لا بالمعنى الذي لدى مانهايم، بل بالمعنى الوهمي، أي البحث في اللامكان عن مكان. فبعد أن انتهى المشروع القومي العربي عُموماً، وفي العراق بوجه خاص، إلى مَحْض سراب، وبعد أن انتهى المطافُ بالدولة العراقية - التي حمّلها بعضهم مُنذ الثلاثينيات حتّى التسعينيات دور زعامة العرب لتوحيدهم - إلى مُجرّد دولة مُحاصرة من الغرب والعرب أنفسهم، دولة لا حَوْل لها ولا قوّة؛ أقول بعد ذلك كلّ، يأتي سعدون حمّادي ليبنّي أمة متخيّلةً على أنقاض أمة ذهبَ ضحيّتها ملايين البشر، وتأتي هذه المُحاولة لبناء الأمة في تلك اللحظة التاريخية لتعود إلى الوهم، الذي بدأت به النُظريّة القوميّة في العراق على يد مُنظرها الأول: ساطع الحُضري.

(64) صدام حسين القائد المُفكّر، مرجع سابق، ص 29.

(65) المصدر نفسه، ص 54.

يُبادر حمّادي إلى تحديد معنى المعرفة وموضوعها وأداتها. يتّجه الإنسان لمعرفة نفسه ومُحيطه، وهو نُزوعٌ طبيعي، ولكنه يَنزِع إلى معرفة الكلّي، أي إنّ المعرفة ليست نَظراً في تفصيلات الحياة وجزئياتها. وأوّل ما يكتشفه الإنسان وهو يُطيل النّظر في نفسه وفي ما حوّله هو النظام في المجتمع، والنّفس، والطبيعة. وهذا النظام غائيّ أخلاقياً، ولا بُدّ من قوّة تقف فوق هذا النظام. وهو نظام مُتحرّك وليس ساكناً جامداً. وهذه الحركة تظهر في الإنسان والطبيعة والمُجتمع، وهذا هو التطوّر. ويُلَفّت حمّادي الأنظار إلى أنّ النظام والغاية لا تعني «الجزء»، فالنّظر يجب أن يكون على أساس الكلّ وعلى أساس النّظر إلى الأمور بِحَسَب نتائجها النهائية<sup>(66)</sup>. ويتّصف النظامُ بأنّه يعمل بطريقة التقابل، بمعنى أنّ ثمة ازدواجية. وآية ذلك في الإنسان «العقل والغريزة»، وزيادة على العقل والغريزة هناك شيء ثالث، وهو الضّمير. وعبر هذا الحدّ الثالث سيّخذ الحدّان السابقان، العقل والغريزة، تحديديهما الفاصلة. والضّمير هو الميل إلى الخير، وهو ما يُميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، فالضّمير إحساس مثالي، وموضوعه: الكلّي، أمّا موضوع العقل فهو مضمون هذا الكلّي. الضّمير إحساس، والعقل تفكير، العقل وضع جسمي، والضّمير يعود إلى النّفس. والضّمير هو الذي يُحدد الخير ويسعى إليه، وهذا الميل لا يَصْدُر عن العقل، بل عن الضّمير الذي هو الإرادة الكلية<sup>(67)</sup>.

إنّ من صفات النظام «التطوّر»، و«الغائية»، والتّاريخ مسرحهما. يمتدّ التّاريخ من أبعد نقطة تَقَع خارج معارفنا حتّى الحاضر. والحاضر نقطة زمنيّة مُتناهية في الصّغر وهي تصوّر ذهني يُشبه النّقطة الهندسيّة، تفصل الماضي عن المستقبل. ومن هذا التّوصيف، يصل حمّادي إلى النتيجة الآتية: «لذلك لا يوجد هناك حاضر... إنّ كلمة الحاضر تعبير اصطلاحِي يُقصد منه تبسيط الأمور ولا سبيل إلى تحديد حُدوده بدقّة»<sup>(68)</sup>.

(66) حمّادي، د. سعدون، العقل والضّمير: نظرات في الإنسان والتطوّر، دار الطليعة،

بيروت، ط 1، 1997، ص 14.

(67) المصدر نفسه، ص 16، 45.

(68) المصدر نفسه، ص 41.

إنَّ رؤية الحاضر وهماً تقع في لبِّ الأيدولوجيا القوميّة، وسعدون حمّادي أوضح من عبّر عنها، وهي لم تَظْهَر لديه اعتباطاً، بل ظَهَرَت لتؤدي خدمة أيدولوجية؛ أعني التعمية والتّمويه. فلا فكرة أمثل من هذه الفكرة لصرف انتباه الناس عن حاضريهم المأساوي. وعبر هذه الفكرة تحديداً أجلت الأيدولوجيا القوميّة التّفكير في الحرّية الشخصيّة، والمسألة الاجتماعيّة، والدّولة، لصالح التّفكير في مستقبل أمة زاهر تتحقّق فيه الأهداف<sup>(69)</sup>. ولكن إذا لم يكن الحاضر إلّا اصطلاحاً لا غير، والماضي انقضى، والمستقبل لم يأت بعد، فما الزمان إذن؟ إنَّ الزّمان وهمٌ، وما يقع أمام الحس وهمٌ أيضاً.

بأي حال، يحمل التطوّر التباين والثبات: تباين الشكل وثبات الإرادة وأزليّة المثل الأعلى. إنَّ المثل الأعلى أزلّي، أمّا صيغ التعبير عنه فتتباين من وقت إلى آخر تبعاً للتطوّر. من هذا التّقابل، يريد حمّادي أن يقول إنَّ صيغ الوجود الاجتماعيّ مُتبدّلة، ولكن النظام الذي يقع خلفها ثابت وأزلي، ولكنّه لا يتحقّق مرّة واحدة، رَغْم أنّه يُمثّل الحقيقة، فالحقيقة لا تُعرف إلّا من خلال تمثيلاتِها وتجسيدياتِها. ومن أبرز الصّيغ المُتغيّرة والمُتباينة هي الحرّية. بتعبير أدقّ،

(69) في تسعينيات القرن العشرين، ظَهَرَت تلفيقات بعثية أيدولوجية أخرى، حاولت أن تُسوِّغ الواقع المُزري دينيّاً. وهذا ما فعله علي حسين الجابري في كتابه الإنسان والواجب: إشكالية فلسفية. فلقد سعى جاهدًا إلى إثبات خطأ جميع نظريات علم النفس السلوكي، ودليله على ذلك ما أظهره الإنسان العراقي من تحدّيات ومواقف عانده في التحليل الأخير نتائج تلك النظريات. فالعراقي، حسب روايته، أظهر مُقاومةً لحصار الأعداء أربكت حساباتهم الكمبيوترية، لأنَّ العراقي المُحاصر آمنَ بقيم الصبر والفَرَج، والعدل الإلهي. ويُزيّن الصبر بعبارته الآتية: «إنَّ هذا الذي نَمّا داخل وعي الإنسان، ليس من قبيل القَدَر الضّروري أو المنظور الجبري بل من قبيل التّفاؤل والأمل، والاستثناس بالعدل الإلهي الذي يغشى كل شيء. وفي كلّ آنٍ ومكانٍ وحينٍ وحالة. تلك هي مفاتيح التّوازن بين مُتطلّبات الحاجة، وصمّامات الكرامة الإنسانيّة، والرّضا بالقليل الآني من أجل الكثير الآتي مستقبلاً. بل هو الاستثناس بالفجعية عن طريق العدل الإلهي، ونجاوز السُّقوط في مهاوي القنوط الشيطاني أو فُقدان الأمل بالانتصار النهائي للمظلومين». يُنظر الجابري، د. علي حسين، الإنسان والواجب: إشكالية فلسفية، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1998، ص 46.

ليس للحرية شكل واحد، ولا يُمكن القول إنّ هذا الشكل أفضل من ذلك من جهة اختلاف الأنظمة التي يضعها العقل. الحقيقة موجودة، ولكنها لا تتكشف مرة واحدة، الضمير يحدسها ربّما، ولكن العقل، المسؤول عن وضع التنظيمات، لا يبلغها دفعة واحدة. إذن عندما يُقرّر نظامٌ سياسي في حِقبة مُعيّنة حدودَ وطبيعة الحرية للمواطنين، فإنّ ذلك يتناسب مع ما يصل المجتمع من تكشّفات الحقيقة<sup>(70)</sup>.

والحقيقة عند حمّادي هي الأمة، ولتعزيز قوّة مفهوم الأمة يجب على أبناء الأمة تقديم الدليل على ذلك. والدليل لا يكون بالكلام فقط، إنّما بالتضحية: إنّ الإقدام على التضحية هو الدليل على الصدق والالتصاق بالحقيقة<sup>(71)</sup>، وما دامت التضحية معياراً للحقيقة من وجهة نظره، بحيث يُمكن القول إنّ هذه الحقيقة تترسّخ أكثر فأكثر كلّما زاد عدد المُضحّين، فإنّ هذه الدماء لن تذهب سُدى، لأنّها تُعبّد الطريق: طريق الوحدة القوميّة، وطريق تحقّق الإرادة الكنيّة الخيرة التي يتحرّك نحوها التاريخ.

سَبَق أن ميّز حمّادي بين الحقيقة ومَظهرها، ولقد تبَيّن لنا أنّ الحقيقة هي الأمة، وحقيقة الحقيقة هي وحدة الأمة، لذلك يجوز التساؤل: أين هذه الحقيقة ما دامت التجزئة هي كلّ ما هو موجود اليوم؟ ويأتي الجواب مُتناغماً مع مجموع الثنائيات التي أقامها حمّادي، فما قد يَبْدُو للمُلاحِظ من حالة التجزئة العربيّة اليوم باعتبارها هي الحالة الأكثر حُضوراً وفاعلية، فمرّد ذلك إلى أنّ «الواقع الراهن له قوَى مادّيّة ظاهرة وقُدرة على إظهار تلك القوَى، في حين أنّ قوَى التوحيد... إنّما تكون في الغالب مُستترة غير ظاهرة للعيان»<sup>(72)</sup>. وهناك سببان لعجز الفرد عن إدراك كُنْه هذه الحقيقة حالياً؛ أولهما، أن الحقيقة أكبر من الفرد، فيتوهم أنّ ما يراه من انكسارات وخيِّبات أصابت الأمة هو الحقيقة، مثل

(70) الإنسان والواجب: إشكالية فلسفية، مرجع سابق، ص 40-52.

(71) المصدر نفسه، ص 81.

(72) المصدر نفسه، ص 86.

تَوْهُم من يرى الأرضَ مُسَطَّحَةً اعتماداً على ما يُدرّكه بِخَوَاسِه فقط؛ وثانيهما يعود إلى طبيعة العقل الإنساني القاصِرة والعَاجِزة. فالعقل مُجرّد أداة فنيّة لتنفيذ ما يقوله الضمير<sup>(73)</sup>.

هَذَانِ السَّبَبَانِ يُسَوِّغانَ للمُفكّر القومي تعطيل العقل، وجعل الفرد عاجزاً عن الفَهم والإدراك والتّمييز، وغير قادر حتّى على معرفة مصلحته الشخصية، ما دام يستعمل عقله للفَهم، عليه إذن أن يعود إلى دَواخله، إلى الضمير، وهناك سيجد ويكتشف شيئاً آخر غير الذي يبدو أمام ناظره. بكلّ بساطة، ثمة شيء رئيس يترتب على ما يذهب إليه حمّادي هنا: إنّ آلام الفرد، وتعبه، وخساراته، وموته ليست شيئاً يُذكر إزاء الحقيقة الكلية التي ستتحقّق حتماً، وسيكون تحقّقها أكبر من حياة الفرد وجوداً وقيمة. فالحقيقة (الأُمّة، القوميّة) كلّ مُتكامِل، عقلي، مثالي يقع في جهة المُستقبل، وفي جهة الماضي. في الماضي كانت الحقيقة (الأُمّة) موجودة، وستكون موجودة في المستقبل حتماً، أمّا الحاضر فهو وَهُم، وحياة الفرد لحظّة، لا بأس أن تزول وتندثر، في سبيل الحقيقة. إنّ الإنسان بهذا المعنى، وبتعبير دقيق، لا قيمة له، إنّما القيمة كلها للأُمّة. إنّ هذه التّبرّكات الأيدولوجية، التي قدّمها سعدون حمّادي في زَمَن انهيار القوميّة البعثيّة، وانهيار دولته «البروسيّة»، تمرينات ذهنية تُجرّب على اللّغة ما جرّبه صياغات فيلسوف الوعي العربي وفيلسوف القائد المُفكّر.

هُناك خَط واحد مُستمر يصل كِتاباتِ عَفَلق التّأسيسية لأيدولوجيا البعث بالمنظرين البعثيين اللاحقين وبالممارسات السُّلطوية التي مارستها دولة البعث منذ العام 1968 حتّى لحظة انهيارها. فالمفاهيم والأفكار والشُّعارات التي ظهرت للتداول الحزبي والشعبي قد أثمرت فعلاً عن النتائج التي كانت تتوخّاها أصلاً. وفي هذا الفصل الثالث لم تُقَسِّر هذه الصّياغات في خط واحد، بل كان نموّ الأفكار البعثية وتحولها إلى تطبيقاتها السُّلطوية هو ما قاد خيط العَرَض والمُحاجة. إنّ النظرة العدائيّة للآخر، والعمل على قَمْعهِ حتّى وإن كان حليفاً،

(73) الإنسان والواجب: إشكالية فلسفية، مرجع سابق، ص 88.

والاستخفاف بمن لا يُجسّد الفكرة البعثية، وتأجيل الحديث عن الحرية لصالح الحديث عن الوحدة العربية، وتسفيه الواقعي لصالح التخيلي، وتلفيق مفاهيم من مصادر فكرية مُختلفة، وتأليه الحزب، والبحث عن بطل فرّد يُحرّك الأمة ويقود التاريخ، وغير ذلك؛ هذه جميعها صياغات أيدولوجية لأسباب وعوامل اقتصادية واجتماعية قادت إلى إنتاج نظام شُمولي هيّمن على السُّلطة في العراق بعد العام 1968.



## الفصل الرابع

# الفكرة الماركسيّة والأيدولوجيا الشيوعيّة

للماركسيّة في العراق قصّة عميقة ومؤثّرة فكرياً وسياسياً وإنسانياً لا يوصفها فقط الفكر الذي تبناه اليسار كلياً أو جزئياً، بل لأنّ لها، ولماركس بطبيعة الحال، أطيفاً في تضاعيف الفكر العراقي؛ إذ لم «ينج» أحد من اتّخاذ موقف من الماركسيّة، قبولاً أو رفضاً سواء بسواء، ومن التّأثر بها ضمناً أو صراحةً. ومثلما صارت، كما رأينا، نموذجاً يُحاكيه الفكر القومي البعثي، فإنّها أثّرت، بطريقة مُعيّنة، في الفكر الإسلامي أيضاً كما سنرى في الفصل السابع. غير أنّ الماركسيّة في العراق لم تكن قصّة للثقافة والفكر والفلسفة فقط، بل كانت أيضاً قصّة الإنقاذ والأمل والخلاص؛ والخلاص مأساوي دائماً وليس فكرياً غالباً. ولقد مثلت الماركسيّة لفترةٍ مهمّةٍ من تاريخ العراق الحديث نسخةً الخلاص الوحيدة. وشأن كلّ خلاص، تمفصّلت الماركسيّة بين الأيدولوجي واليوتوبي؛ فهي أصلاً فكرة تغييرية، وسكّنت قلوب أناس كيوتوبيا، سُفحت في سبيلها دماء وحيوات. وكانت الماركسيّة في العراق، وفي أماكن أخرى عديدة في العالم الثالث، لعبةً خطرةً، وما كان لها إلّا أن تدخل معركةً محلّيةً دمويةً ساخنةً في حربٍ عالميّة باردة؛ فدَهَبَ بعض دُعائها ضحية هذه اللّعبة الدوليّة بوعي أم بغير وعي، مُستبشرين بذلك أم مُرغمين.

لا شكّ في أنّه لا يُمكن فصل نموّ الماركسيّة عراقياً وانتشارها عن تأسيسها

وشُيوعها حركةً أيديولوجيةً سياسيةً مثلها الحزب الشيوعي العراقي، وما انشق عنه بعد ذلك من مجموعات. إنّ هذا التّرابط المبدئي يقع في لبّ الفكرة الماركسيّة، فالترابط بين النّظرية والممارسة جوهر الفكرة الماركسيّة. ورغم ذلك، سوف أفصّل لأغراض منهجية بحثية بين الماركسيّة، أو حتّى الإيمان بالشيوعية كفلسفة أو نظرية أو فكرة من جهة والشيوعية تنظيمًا حزبيًا من جهة أخرى. وهناك من تبنوا الماركسيّة رؤيةً، ولكنهم لم ينتموا إلى الحزب الشيوعي العراقي؛ لقد صارت الماركسيّة جزءاً مهماً من التكوين الفكري للعديد من المثقّفين.

### البداية: جماعة حسين الرّحال

ثمّة إجماع على أنّ حسين الرّحال أوّل ماركسي في العراق، أو هو أبو الماركسيّين العراقيّين، الذي تكوّنت من حوله أوّل جماعة ماركسيّة في العراق عام 1924<sup>(1)</sup>. وظهور هذه الجماعة، التي تربط بين أفرادها علاقات القرابة والصّداقة، كان من ضمن الحراك الاجتماعي والثقافي العام الذي بدأ العراق يشهده بعد تأسيس الدولة، وهو أيضاً تعبيرٌ عن خيارات أفراد مثقّفين ينتمون إلى الطّبقة الوسطى البغدادية التي ظهرت بوادر نموّها. وكان خيارهم التنوير والإصلاح بهدي أيديولوجيا الاشتراكية العلميّة. يقول حسين الرّحال: «أردتُ من البذور التي بذرتها وعمّلت جهدي لتنضج فكرياً أن أخلق بيئةً فكريّةً تكون فيها

(1) بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص40، 476؛ فياض، جذور الفكر الاشتراكي، ص137-145؛ سباهي، ج1، ص105؛ خيرى، زكي، صدى السنين في ذاكرة شيوعي عراقي مخضرم، (غفل من ذكر الناشر)، 1995، ص64-65؛ المحسن، فاطمة، تمثّلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط1، 2010، ص154-159؛ حبيب، كاظم، وزهدي الداودي، فهد والحركة الوطنية في العراق (التفانة نقدية إلى الوراء من أجل مستقبل أفضل)، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 2003، ص92-100؛ وعن المصادر الخارجية والداخلية التي أسهمت في نشوء الفكرة الماركسيّة، يُنظر:

Tareq Y. Ismael, *The Rise and Fall of The Communist Party of Iraq*, (Cambridge University Press, New York, 2008), pp.1-5.

الاشتراكيّة العلميّة أساس البحث من أجل فهم شُروطنا المُتخلّفة»<sup>(2)</sup>. كان البحث مُنذ البدء مُوجَّهاً نحو خيار أيديولوجي: الماركسيّة. فبدأ تاريخ جديد رِفقة تواريخ أُخرى ستُشكّل تاريخ العراق مُتعدّد الأصوات؛ لكن بعضها هيّمن بالقوّة وغُيِب بعضها بالقوّة. تزامن ظُهور الجماعة الماركسيّة الأولى مع بدايات أُخرى: تأسيس الدّولة العراقيّة الحديثة، وتثبيت أيديولوجيتها القوميّة، وبداية انحسار فاعليّة الدّين في المجال العام، الذي كان أحد أسبابه مُوافقة رجال دين شيعة على التخلّي عن التدخل بالشأن السياسي ثمناً لعودتهم من المنفى. فبدأ جدلٌ هذه البدايات جدلَ أزمان ثقافيّة مُختلفة؛ فبيّن الزمن الماركسي، الذي سيُنمو تحت الأرض، وزمن الدّولة القوميّة التي ستَقْبض شيئاً فشيئاً على مفاصل الحياة فوق الأرض، والزمن الدّيني، الذي انسحب لثلاثة عُقود وعاد بعد ذلك ثائراً، مضت مسيرة الثقافة والفكر في جدل حادّ وقمعي، وضاعت أصوات فردية لعلّها كثيرة؛ فالفرد هيئة وجود ما كانت مُستساغة وما كان لها حيّز معقول ضمن توجّهات صيرت التّفكير تحزّباً. ثمة من يرى أنّ الرّحال لم يجعل من الماركسيّة خياراً سياسياً، بل كانت بالنّسبة له خياراً فكرياً فحسب، فلم يهتم لا هو ولا جماعته بالعمل السياسي<sup>(3)</sup>، ومع ذلك فإنّ انشغالهم بمُشكلات الميدان العام: التّغيير والتّجديد الاجتماعيّ، ومشكلة التخلّف، ومكانة المرأة، ونقد التّفكير الغيبي والدّيني، وغير ذلك، جميعها تُمثّل، من جهة أُخرى، انشغالاتٍ سياسيّة بالمعنى العام.

كانت مَوْضُوعَة التّغيير والتّجديد إحدى موضوعات الأديب محمود أحمد السيّد (1903-1937)<sup>(4)</sup>، أحد أعضاء الجماعة؛ الذي نقرأ في كتاباته صورة

Tareq, op. cit., p.1.

(2)

من مُقابلة أجراها المؤلف، طارق إسماعيل، مع حسين الرّحال ببغداد في 19 تشرين الأول/أكتوبر عام 1973.

(3) بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص 44.

(4) عن محمود أحمد السيّد، يُنظر د. عبد الإله أحمد، نشأة القصة وتطورها في العراق 1908-1939، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، ط 3، 2001، ص 185-220، فاطمة

المحسن، مصدر سابق، ص 425-438.

للمجتمع العراقي آنذاك، وصورة من صور الوعي الإصلاحي أو التغيير المُنتمامي. وبِقراءة اجتماعية يُمكن فرز الإصلاح الاجتماعي موضوعاً رئيسة في روايته جلال خالد المنشورة في العام 1928، فهي وثيقة تصوّر العالم الاجتماعي العراقي آنذاك، من حيث عُيوبه ومواطن الخلل فيه، والتصورات التي تطرحها الرواية لإصلاح الفاسد والردّي. وتنقل الرواية بعبارات (أو بيانات) مباشرة شعور جيل جديد بالوطن العراقي. والشاب جلال خالد، بطل الرواية، يلتقي في أثناء سفره إلى الهند باشتراكي هندي، يُنوره بأشياء كثيرة، وفي مُقدمتها العلاقة الشائكة بين الإنسانية والقومية والدين. وبعد قراءة لمقال بالأوردية بعنوان: «الفرق بين الإنسانية والقومية»، تنبه إلى خطئه «وسدّاجته واضطرابه وتذبذبه بين الإنسانية والقومية والدين... إنّ الإنسانية فكرة جامعة شاملة الأمم كلّها. وإنّ القومية فكرة ضيقة النطاق، الغلوّ فيها يدفع الأمم والأقوام إلى الحرب الطاحنة، فالدمار. وإنّ الأديان وإن كانت أوسع من القومية نطاقاً لم تجمع الأمم والأقوام تحت لوائها»<sup>(5)</sup>. والرواية، في تصويرها لجانب من جوانب حياة الشعب الهندي، تستعمل التشبيه الماركسي، فتشبهه مُعتقدات هذا الشعب بالآفيون: «يُخدّهم ويقتل فيهم كلّ عرق ينبض بدم الحياة»<sup>(6)</sup>.

بعد عودته إلى العراق، عاين جلال خالد أحوال الفلاح العراقي، وحجم البؤس الذي يرسف فيه، وتبين له مقدار ما تصنعه فيه مُعتقداته وعاداته البالية من تأثير سلبي عظيم، فتكبله إلى عبوديته راضياً قانعاً. هناك قيم اجتماعية ذات بُعد ديني تشدّ بقبضتها على العقول، وتمنعها من التحرّر والانعقاد، ومن بينها فكرة القدر التي انحدرت من «تعاليم المكتبة القديمة الموروثة»، فتكون لديه رأي يقول: «إنّ حكم المكتبة القديمة وتعاليمها ليست -اليوم- إلّا عُنصرًا من عناصر الضعف، يجب أن نسعى إلى محوها. إنّ شعار المكتبة الحديثة «فكر لنفسك»،

(5) السيد، محمود أحمد، جلال خالد، المجموعة الكاملة لقصص محمود أحمد السيد، إعداد وتقديم، د. علي جواد الطاهر ود. عبدالإله أحمد، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1987، ص 287-288.

(6) المصدر نفسه، ص 290.

«فلنسمع ولنطلع إن كنا نريد خروجاً عن دائرة الجُمود والتقليد، وتقدُّماً، وحرّياً لأوروبية الاستعمارية بِسلاحها. ليس في المكتبة القديمة من تعاليم للقوّة والحياة والتغلّب على الظّالمين. إنّما فيها قناعات بما نحن فيه، وصبرٌ واستسلامٌ للأقدار، وخُنوع»<sup>(7)</sup>.

وشعار «فكّر لنفسك» شعارٌ تنويريٌّ يرجع صدى شعار التنوير الكانطي «لتكن لديك الشّجاعة لاستخدام عقلك»، وظهوره في عشرينيّات القرن العشرين العراقي في كتابات مثقّفين يؤشّر نموّ عقليّة جيل جديد يُفكّر بطريقة مُختلفة. ولكنّهم كانوا يُواجهون تحدّيات تحوّل دون انتشار أفكارهم، فقرّر قرار خالد: «وهنا، وهنا، يجب علينا أن نفّتح لنا وجماعة الشباب كلّها صحيفة جديدة للنهوض»<sup>(8)</sup>.

يُمكن وَضْل ما في الرّواية بصحيفة الصحيفة. كانت جماعة الرّحال قد أصدرت صحيفة بعنوان الصحيفة، في العام 1924، وكانت تُعبّر عن فكر الجماعة الماركسيّة العراقيّة الأولى. وكانت مَوْضوعات هذه الصحيفة هي ذاتها ما انطوّت عليه رواية جلال خالد من موضوعات فكرية: النهضة، والتجديد، والتنوير، والنقد الاجتماعيّ. وثمة في الصحيفة تناولات غير مَسبّوقة تقريباً في الميدان الفكري العراقي. كانت الصحيفة جديدة نوعياً في عراق العشرينيّات، ركّزت على المُشكلات الاجتماعيّة أكثر من تركيزها على المُشكلات السياسيّة، وكان صُدورها «يُعبّر عن تطوّر مَلُوس ليس في الصحافة العراقيّة بل في الفكر السياسي والاجتماعي المُتقدّم»<sup>(9)</sup>. وأكثر من هذا، «فإنّ أفكارها»، يُضيف حنا بطاطو «كانت عاليّة المُستوى إلى حدّ جعلها تتفَلّت من قبضة الجماهير العراقيّة»<sup>(10)</sup>. بأي حال، كانت الصحيفة مُتقدمة فعلياً قياساً بحركة الأفكار آنذاك، فقدّمت أفكاراً جذريّة في مضامينها، وتوسّلت العلميّة في صياغة

(7) جلال خالد، مرجع سابق، ص 331.

(8) المصدر نفسه، ص 115-116.

(9) فياض، جذور الفكر الاشتراكي، ص 157.

(10) بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص 44؛ فياض، جذور الفكر الاشتراكي، ص 153.

أطروحاتها والمُجادلة من أجلها والدِّفاع عنها، وإن لم تفتقر طبعاً إلى الصِّدام مع السائد والمألوف واستفرازه.

تضمّنت افتتاحية العدد الثاني (بعد صدورها مرةً أخرى عام 1927 إثر منعها من الصدور مُدّة عامين) توصيفاتٍ ناقمةً من واقع المجتمع العراقي آنذاك: «نريد أن نُمزّق ما علينا من أثواب رثّة جاءتنا من تراث الماضي البائد»، و«إننا اعتزّمنا أن نعيش في هذا العصر كأمة حيّة عزيزة الجانب وأن نُنظر الأمم الحيّة في كلّ شأن من شؤون حياتها»، و«هؤلاء الرجعيّون جراثيم سامّة في كلّ بلد من بلاد الله! وهم ينفثون سمّهم من وراء ستار! ولقد مهروا في اتّخاذ الأديان والتقاليد سلماً لماربهم»<sup>(11)</sup>. أو ما أشار إليه مقال، في عدد سابق، بعنوان «الرؤوس المثقبة»: «أمة كثر جهّالها وعاثوا في الأرض فساداً وسخروا من رجال نبغوا بينهم. فإن قام فيهم مُصلح شتموه وعنفوه، وسخطوا عليه وأصغروه... يقولون إنّ تيار الشبيبة سيحرفنا، والخطر الرهيب مُحقق بنا، فترفع عرائضنا إلى القضاة وأولياء الأمور ليقضوا على أولئك الأطفال»<sup>(12)</sup>. وبقدر ما تُفصح هذه العبارات العنيفة المُتشدّدة عن المُقاومة التي واجهت دُعاة الفكر الجديد، فإنّها تُفصح أيضاً عن عُقول جديدة تريد «التهديم». ولكنّ فعل التهديم هذا لم يكن ليحدث لولا مؤثّر خارجي (الاحتلال) هو الأعنف: «إنّ هذا الاحتلال كان كسوط شديد أيقظ الأفكار وولّد جريّان حركة فكرية جديدة لم تكن موجودة من قبل»<sup>(13)</sup>. إنّ عالماً قديماً يتهدّم، ولكن يجب أن يحلّ محله عالم جديد؛ وهذا هو رهان كلّ فكر تجديدي.

وكان من نتائج التصادم مع العالم الخارجي والانفتاح عليه ظهور أخلاقيات

(11) مقال «كيان الرجعية يُنهار»، (افتتاحية) الصحيفة، العدد 2-8، الجمعة 25 ذو القعدة سنة 1345، الموافق 27 أيار/مايو 1927، ص 1.

(12) الأيوبي، محمود شوقي، «الرؤوس المثقبة»، الصحيفة، العدد (2)، السنة الأولى، 16 كانون الثاني/يناير، 1925، ص 4.

(13) سليم، محمد، «العوامّ والمُنوّرون»، الصحيفة، العدد (1)، الجمعة (11) ذو القعدة 1345-الموافق 13 أيار/مايو 1927، ص 4.

جديدة يتعيّن على المُجتمع القديم أن يَنفتح عليها، لأنّها حتماً ستُغيّر من أخلاقيّاته. «إنّ التَّحوّلات الاجتماعيّة الفكرية والانقلابات في الأمم إن هي إلّا وليدة واحد من عامِلَيْن مُهمّين وهُما: التّأثير الخارجي والاختراعات العلميّة الصناعيّة المؤثّرة في تبديل طُرُق الإنتاج»<sup>(14)</sup>. ولم يحدث أيّ تغيير في العراق إلّا بفعل مُؤثّر خارجي وهو الاحتلال. فرغم مُرور زمن طويل استغرقتها مُجاذلات طويلة سياسيّة ودينيّة بقي العراق «مُحافظاً مُدّة طويلة على وضعه الاجتماعيّ ومَدنيّته القديمة وأضحى أجنبيّاً عن مَدَنِيّات الأمم الأخرى الجديدة»<sup>(15)</sup>. لا يُحدث اجترار الأفكار أيّ تغيير في مسيرة مُجتمع، والانغلاق على الذات لا بُدّ من أن ينكسر أمام أيّ اقتحام خارجي. يستند هذا التفسير في جوهره إلى المُحدّدات المادّيّة، الاقتصاديّة والاجتماعيّة. ومن هذا المُنطلق، تُفسّر مثلاً حالة الانحلال الأخلاقي على أنّها أمرٌ طبيعي، لا يدعو إلى الاستغراب والتعجّب، «فأمة كأمّتنا عاشت بضعة قُرون في مُنْعزل عن العالم ورضيت من حياتها بالخمول والسّكينة، ثم أيقظتها مدافع الحرب الكُبرى فإذا هي بين شَتات من الأمم المُختلفة لا بُدّ وأن تُصاب بانحلال أخلاقي هائل... فضروري إذن أن يقع تصادم هائل بين مؤسّساتنا الأخلاقيّة القديمة وبين حياتنا الحاضرة»<sup>(16)</sup>، وهو تصادم سيستمر فترة من الزمان في انتظار نُشوء نظام أخلاقي جديد يتناسب مع روح العصر. والتغيير حتمي مهما فَعَلَ الوعاظ لإيقافه أو التّنديد به: «إنّنا نعلم أن ليس في مقدور أحد أن يقف مانعاً دون تطوّر المُجتمعات مهما بلغ تأثيره»<sup>(17)</sup>. يُدرك هذا التفسير وضعيّة العراق، فالتغيير كان خارجيّاً، وليس تغيير تلاقح أو ثقاف، إنّما هو تغيير تابع. وحكمت هذه التبعيّة الفكرَ العراقيّ الحديث من جهة التعاطي مع الآخر، وفرضت نفسها على المُجدّدين والثوريّين في شكل أفكار وتصورات.

(14) «العوامّ والمُنوّرون»، الصحيفة، مرجع سابق، ص 4.

(15) المصدر نفسه.

(16) «انحلالنا الأخلاقي»، (افتتاحية) الصحيفة، العدد (1-8)، سنة 1927، ص 7.

(17) المصدر نفسه، ص 2.

يَبْدُ أَنْ التَّبَعِيَّةَ كَانَتْ تَلْقَى تَفْسِيرًا آخَرَ مَفَادُهُ الانضواءُ فِي زَمَنِ عِلْمِيٍّ عَالَمِيٍّ وَاحِدٍ. يُفَسِّرُ كَاتِبُ مَقَالٍ بِعَنْوَانِ «الأخلاق كعلم» الأخلاقَ تَفْسِيرًا عِلْمِيًّا تَطَوُّرِيًّا، وَالتَّشْدِيدَ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْجَانِبِ الْوَعْظِيِّ وَالْجَانِبِ الْعِلْمِيِّ التَّجْرِبِيِّ فِي تَنَاوُلِ الْمَسْأَلَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، فَالْقَدْرُ الْأَكْبَرُ مِنَ الْوَهْمِ وَالْخَطِإِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمُصْلِحِينَ وَالْفَلَّاسِفَةِ يَعُودُ إِلَى عَدَمِ تَمْيِيزِهِمْ بَيْنَ التَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ الْبَحْثِ الْمُسْتَنْدِ إِلَى الْمُنْطِقِ الشَّكْلِيِّ فَقَطْ وَالتَّفَكِيرِ الْمُسْتَنْدِ إِلَى التَّجْرِبَةِ. فَلَمْ يَنْتِجْ عَنِ التَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ الْمُنْطِقِيِّ الْبَحْثِ غَيْرَ الْخَطِإِ وَالضَّلَالِ، وَلِهَذَا سَبَبٌ لَغْوِيٍّ أَيْضًا. يَرْجِعُ اعْتِقَادُ النَّاسِ بِثَبَاتِ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ إِلَى ثَبَاتِ الْأَلْفَاظِ الَّتِي تُشِيرُ إِلَيْهَا، مَعَ أَنَّ دَلَالَاتِ الْأَلْفَاظِ تَتَغَيَّرُ مِنْ عَصَرٍ إِلَى آخَرٍ. وَهَذِهِ حَقِيقَةٌ مُهِمَّةٌ يَكْشِفُ عَنْهَا تَارِيخُ التَّمَدُّنِ وَتَارِيخُ الْفَلْسَفَةِ. وَرَغْمَ ذَلِكَ، ظَلَّتِ النُّظَرَةُ التَّقْدِيسِيَّةُ هِيَ السَّائِدَةُ، حَتَّى إِنَّ الْمُصْلِحِينَ، الَّذِينَ لَمَسُوا تَغْيِيرَ دَلَالَاتِ الْأَلْفَاظِ، وَبِالتَّالِيِ تَغْيِيرَ الْقِيَمِ نَفْسَهَا، عَمِدُوا إِلَى تَفْسِيرِ ذَلِكَ بِفَسَادِ الْأَخْلَاقِ وَمُخَالَفَةِ الْمَبَادِئِ الْأَسَاسِيَّةِ الَّتِي لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَتَبَدَّلُ بَدَلًا مِنْ أَنْ يَسْتَنْتَجُوا الْعَكْسَ، وَهُوَ تَطَوُّرُ الْمَبَادِئِ زَمْنِيًّا<sup>(18)</sup>. تَرْتَبِطُ التَّعْبِيرَاتُ وَالْأَلْفَاظُ الْأَخْلَاقِيَّةُ فِي كُلِّ مُجْتَمَعٍ بِعَوَامِلٍ مَادِّيَّةٍ وَاقْتِصَادِيَّةٍ، وَثَمَّةُ عِلَاقَةٌ فِي اللُّغَاتِ الْأُورُوبِيَّةِ الْيَوْمَ بَيْنَ التَّعَابِيرِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْأَمْوَالِ، وَبَعْضُ الْأَلْفَاظِ الَّتِي اسْتَعْمَلَتْ فِي الْأَصْلِ لِقِيَاسِ الْأَرَاضِي الزَّرَاعِيَّةِ صَارَتْ تَعْنِي الْإِسْتِقَامَةَ وَالْعَدَالَةَ الْأَخْلَاقِيَّةَ وَالْعِفَّةَ. وَيَسْتَنِيرُ الْكَاتِبُ فِي هَذَا الصَّدَدِ بِأَوْغَسْتِ كُونْتِ وَسِبَنْسِرِ وَدُورْكَأَيْمِ وَلُويْسِ بَرَايِلِ، الَّذِينَ وَضَعُوا أُسُسَ الدِّرَاسَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْأَخْلَاقِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ. وَمُقَارَنَةً بِمَا حَصَلَ وَيَحْصُلُ مِنْ تَطَوُّرَاتٍ شَامِلَةٍ فِي حَيَاةِ الْأُمَمِ بِفَضْلِ مُفَكِّرِيهَا وَمُصْلِحِيهَا وَبِفَضْلِ مَا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنْ تَغْيِيرَاتٍ فِي الصَّنَاعَةِ وَالْإِنْتِاجِ، يَرَى الْكَاتِبُ حَالَنَا نَحْنُ الْعِرَاقِيِّينَ بِأَنَّنا لَمْ نَزَلْ نُرَدِّدُ أَمْجَادَ الْفَخْرِ الْقَحْطَانِيِّ الْقَدِيمِ، تَائِهِينَ فِي خَيَالَاتٍ لَا تُظْهِرُ لَنَا مَا يَتَهَدَّدُنَا مِنْ عَوَاصِفٍ وَمَهَالِكٍ. وَلَكِنْ لَا مَخْرَجَ لَنَا مِنْ كُلِّ ذَلِكَ إِلَّا بِالْعِلْمِ<sup>(19)</sup>.

(18) يُنْظَرُ سَلِيمٌ، مُحَمَّدٌ، «الأخلاق كعلم»، الصَّحِيفَةُ، ص 1-2، الْعَدَدُ 2، السَّنَةُ الْأُولَى، 16

كَانُونِ الثَّانِي/يَنَآيِرَ، 1925.

(19) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 2، 14.



ومن بين القضايا الرئيسة التي دَخَلت الصحيفة مُعتركها قضية سُفور المرأة وتحرّرها، فكان حديث العدد الأوّل بعنوان: «أُجبروننا على السُّكوت؟» عن هذه القضية، وفي العدد نفسه مقال بعنوان «حالة المرأة الاجتماعيّة والحقوقيّة وطُرُق إصلاحها»<sup>(20)</sup>، يُفسّر موقف الشريعة الإسلاميّة من وحدة الزوجة أو تعدّد الزوجات؛ فيرى أنّ الإسلام عندما وضع مبادئه في هذه المسألة كان يُراعي الأنظمة الاجتماعيّة ونظام الملكيّة السائد آنذاك، وهو نظام لا ينسجم، في حينه، مع حالة وحدة الزوجة<sup>(21)</sup>. وكانت دَعوة المقال «رفع الحِجَاب»، رَغْم ما يُتوقّع من ردود أفعال مُتشنجة وقاسيّة قد تصل إلى الضرب والإهانة. ويُنهى كاتب آخر مقاله «أَيُّها المرأة»: «فَلْتَحْيِي [كذا] الفتاة العراقيّة الحرّة وليعيش العراق الجديد»<sup>(22)</sup>.

ويُفسّر حُسين الرّحال، في مقال بعنوان «المُحيط الطّبيعيّ والمُحيط الاجتماعيّ» ظاهرة السُّفور تفسيراً اقتصادياً. فهو يُميّز بين التطوّر الطّبيعيّ والتطوّر الاجتماعيّ: الأوّل تتحكّم به الجبريّة الطّبيعيّة، والثّاني لا يخضع لهذه الجبريّة، لأنّ قَوَانينه تعمل من خلال الإنسان. لذلك تَعَجّز نظريّة التطوّر الطّبيعيّ عن تفسير المحيط الاجتماعيّ. فالتطوّر الذي يبلّغه الإنسان يُساهم فيه الإنسان نفسه، أي أنّ الجبريّة الطّبيعيّة هي ليست نفسها الجبريّة الاجتماعيّة. ودليله على ذلك النساء التُّركيَّات اللّواتي حَلَعْنَ الحِجَاب وتركن بيوتهن لداعي الضرورة الاقتصاديّة، ولكنّ هذه الضرورة أَسْهَمَت في تغيير التركيبة الذهنيّة، فما كان خُروجهن إلّا انسجاماً مع هذه الذهنيّة<sup>(23)</sup>.

(20) يُنظر عزيز، محمد، «حالة المرأة الاجتماعيّة والحقوقية وطُرُق إصلاحها»، الصحيفة، العدد الأوّل، 28 كانون الأوّل/ديسمبر، 1924، ص 4، 6.

(21) المصدر نفسه.

(22) (م. س.)، «أَيُّها المرأة»، الصحيفة، العدد (1-8)، الجمعة (11) ذو القعدة 1345-13 (أيار/مايو 1927).

(23) يُنظر حُسين الرّحال، «المحيط الطّبيعيّ والمحيط الاجتماعيّ»، العدد (1)، 28 كانون الأوّل/ديسمبر، 1924، ص 9.

وفي مسألة التطوّر الاجتماعيّ، نجد في مقال آخر بعنوان «أخلاق الإقطاعيّات»، قناعةً بأنّ ثمة قانوناً يُنظّم الاجتماعَ الإنساني ككلّ: «تمرّ الأمم كلّها من عين الطريق التي مرّت فيه الأمم التي تقدّمتها بالتطوّر تقريباً، مدفوعة بناموس السبب والأثر لأنّ الأمم تمرّ عليها تلك الاحتياجات نفسها فتستعمل تلك الأشياء عينها لتطمينها. بحيث يُمكننا أن نعرف حالة أمة في الماضي بالنظر إلى حالة الأمم المتأخّرة ونتكهّن بمستقبل أمة بالنظر إلى الأمم التي تقدّمتها في تطوّرهما الاجتماعيّ»<sup>(24)</sup>. وجدة هذه الفكرة في الفكر العراقي وطرافتها في الوقت نفسه، أنّها تنطلق من وحدة النوع الإنساني، والعقل الإنساني، والتاريخ، بصرف النظر عمّا يبدو من اختلافات ثقافيّة اجتماعيّة. وتنطلق أيضاً من الإيمان بالتقدّم، فالبشريّة تسير دائماً إلى ما هو أفضل رغم كلّ شيء. وما الاختلافات بين المُجتمعات إلّا مؤشّرات على مراحل يقطعها مُجتمع في فترة معيّنة، وسيقطعها مُجتمع آخر حتماً في فترة أخرى. كان الاحتلال البريطاني، رغم سوءاته، تحطيماً للزمن العثماني القديم، الذي ظلّ فيه العراق حبيساً طوال أربعة قُرون، واندغاماً جديداً في زمن عالمي واحد تختلف مراحلها من مجتمع إلى آخر، واختلافه هذا مقياس للتقدم والتخلّف. ومرحلة المسيرة البشريّة هذه عملية تحقيب شاعت في القرن التاسع عشر، سواء عند الوضعيّين الاجتماعيين (كونت)، أو حتّى عند الماركسيين. إنّ الأساس المادّي، الذي يُفسّر عملية التغيّر واحد، أو يجب أن يُفهم على أنّه واحد، في جميع المُجتمعات والتواريخ الاجتماعيّة.

كانت الصحيفة تُؤمن بأنّ عالماً جديداً يجب أن يحلّ محلّ العالم التقليدي الذي ما زال العراقيون يعيشون فيه، فكانت الصدمة دافعاً للتغيّر، والتجديد، والنهضة بالاستناد إلى فهم علمي جديد، توقّرت عليه الصحيفة، وجماعة الرّحال، من خلال اطلاعهم على الفكر الغربي الحديث. فالمُجتمع يسير وفقاً

(24) يُنظر (ق. ل)، «أخلاق الإقطاعيّات»، الصحيفة، العدد 4، السنة الأولى، السبت في 27 رجب 1343، الموافق 21 شباط/فبراير 1925، ص 1.

لقانون، والتّجربة الإنسانيّة واحدة، وإن تباينت مُستوياتها من مكان إلى آخر، لكنّ الفكرة الرئيسيّة هنا هي أنّ الكلّ واحد، والجميع ماضون حتماً في طريق التّقدّم، وهو على أيّ حال طريق ليس بيسير. وهذه هي بالضبط تَفاؤليّة تواصل تَفاؤليّة عصر التنوير، وإيمانه بقدرة العقل على خلق مُستقبل أفضل، أي الإيمان بفكرة التّقدّم الإنساني العام.

والذي يتبادر إلى الذّهن الآن هو ما طبيعة البيئّة الفكريّة والاجتماعيّة العراقيّة آنذاك، ومدى استعدادها وقابليّاتها على استقبال فكر وافد جديد كهذا الفكر الذي طرحته الصحيفة بجُرأة؟ ما حُدود ومديّات تلقّي الصحيفة واستقبالها؟ سأجيب عن هذين السُّؤالين عبر واقعتين. الأولى عبّرت عنها مقالة نُشرت في الصحيفة نفسها تناولت ظاهرة نفور الطّبقة الشعبيّة من الطّبقة المُنوّرة. ويعزو المقال هذا النفور، أو النّقمة، إلى اللّغة الصّادمة التي يستعملها أفراد الطّبقة المُنوّرة في التّهجّم على عقائد النّاس ومُعتقداتهم من دون تدقيق علميّ حصيف: «الشعبيّ ليس فقط لم يتأثر من تلك الأفكار والنشريات ولم يُحرّك ساكناً، بل إنه في الوقت نفسه عادَ إلى بُغضه ونُفوره الشديد من هؤلاء الأعداء للشعب والدين، الذين لا همّ لهم سوى تكفير النّاس، وسبّ الدّين، وتقليد أعداء القوميّة بمَلابسهم وطُرق لَهوهم وأفكارهم»<sup>(25)</sup>. فلقد بلّغت جُرأة الصحيفة مستوى أعلنت فيه أن «ليس الدّين هو الذي يُحرّك الحياة الاجتماعيّة بل إن الحياة الاجتماعيّة هي التي تُحرّك الدّين. وبكلمات أخرى، فإنّهم صرّحوا بأنّهم صاروا لا يعترفون إلّا بالأوضاع الإنسانيّة والرّدود الإنسانيّة»<sup>(26)</sup>. كلّ تجديد فكري جذري يُثير النّقمة دائماً، وما يزيد هذه النّقمة حدّة تابعة هذه الأفكار للمصدر الذي كان يُمثله الآخر الاستعماري. فالزّمن الذي تنتمي إليه النّخبة المُثقّفة الجديدة تقاطع حتماً مع أزمان محليّة كثيرة، وهذد مَصالح فئات كانت تستمدّ سُلطتها الاجتماعيّة

(25) محمد سليم، «العوامّ والمُنوّرون»، مصدر سابق، ص 4.

(26) الصحيفة، العدد (5)، السنة الأولى، 1 آذار/مارس، 1925، ص 1، نقلاً عن بطاطو،

العراق، الكتاب الثاني، ص 47.

والسياسية من التقليد الديني السائد؛ لذلك طالب بعضهم بقتل الرّجال وجماعته لأنهم مُتهتكون مُلحدون<sup>(27)</sup>.

وثمة واقعة ثانية تُجسدها رسالة بعثها محمود أحمد السيّد في العام 1922 إلى نقولا حدّاد، تكشف عن محدّودية مصادر الثقافة ونخبوية الفئة المُتعلّمة والمُثقّفة:

الرفيق نقولا حدّاد

نحنُ -أهل العراق- في مَعزِلٍ عن العالم، لا صِلَة لنا بالأقطار الرّاقية إلّا من جهة واحدة هي برقيات -رويت- والحمد لله. أمّا العلم فليس لنا منه إلّا الفضلات، نريد أن نصير اشتراكيّين مُتعلّمين، فلا نرى كتاباً في ضالّتنا المنشودة، وكتابك عن الاشتراكية - وهو أندر عندنا من الكبريت الأحمر - قرأته وقرأه أصحابي فاستفدنا منه شيئاً، ثم سألنا عن اشتراكية سلامة موسى فلم نجد لها كافيّة، ثم سألنا عن غير ذلك مكتباتنا العامرة فما ظفّرنا بشيء. اضطررنا إلى مُخابرة أصحاب اللومانيّة في فرنسا فأرسلوا لنا بعضاً من كتبهم وكتلوجاتهم ولكن هذه المطبوعات بقيت خاصة لقراء اللّغة الفرنسية، أما بقية أصحابنا قراء العربيّة، فبقوا فاتحين أفواههم إلى الهواء. مساكين لا الوقت ساعدنا على ترجمتها ونشرها لهم ولا العربيّة، داعين بها عربيّة مصر، مطمح أنظار القوم - تجود علينا بشيء من هذا القبيل، إذن فما العمل؟ هلّا خطر ببالك أن تكتب أو تُترجم للعربيّة شيئاً عن كُتُب الاشتراكية - العصرية - تُبيّن لنا أنظمتها وأساليبها بالحكم والإدارة ونُبذة عن تاريخها قبل ثورتها وبعدها؟ أو هل يُمكنك أن تُعلّمنا عن أسماء كلّ الكتب التي كتبت بشأنها أو تُرجمت إلى العربيّة؟ صحيفة الحزب الاشتراكي المصري - المجموعة - هل يُمكن الحصول على أعدادها كلّها؟ وكم هو ثمنها... وممّن تُطلب...؟<sup>(28)</sup>.

هذه الرسالة تمثّل لحال الثقافة والمُثقّف في النّصف الأوّل من عشرينيّات القرن

(27) يُنظر الجزائري، زهير، «شباب (فهد) وصبا الحركة الشيوعية في العراق»، الثقافة الجديدة (مجلة)، العدد 132، السنة التاسعة، 8 تموز، 1981، ص 24، نقلاً عن حبيب الداوودي، مصدر سابق، ص 118.

(28) فياض، جذور الفكر الاشتراكي، ص 107-108؛ وسباهي، ج 1، ص 91.

العشرين: رغبة في التغيير الجذري تُقابلها محدودية ثقافيّة وفكرية في جميع المستويات. وهذه مُفارقة ستحتفظ بحدّتها نفسها حتّى في التاريخ اللاحق لتكوّن الطبقة المُثقفة. ومع ذلك، كان ثمة تغييرات شهدها الواقع الاجتماعيّ. في العشرينيّات، ظهرت معارضة مدنيّة، عمّالية على نحو الخصوص<sup>(29)</sup>، بعيداً عن قيادات المجتمع التقليديّة، لا سيّما رجال الدّين. ولكن كانت الحركة النقابيّة الأولى تشكو من نواقص تنظيميّة وأيدولوجية، حسب عبارة سُعاد خيرى (1929-)، تمثّلت في ضعف التنظيم، وافتقارها إلى النّظرة العلميّة البروليتارية، وخضوعها لقيادة البرجوازية الوطنية. ومن مُنطلق التحليل الماركسي اللينيني، كان هناك ضعف آخر وهو غلبة عنصر البرجوازية الصغيرة على قياداتها، فهذا العنصر البرجوازي الصغير معروف بتردّده ويعوزه الحزم<sup>(30)</sup>.

### الحزب الشيوعي العراقيّ

ما كان للماركسيّة أن تظلّ حزمة أفكار نظريّة يتداولها مُثقفون من دون أن تمدّ لها صلة سياسيّة بالعالم الاجتماعيّ الذي ظهرت فيه، أو زُرعت فيه. وأياً كان التعبير الأدقّ، فإنّه لِمَن المؤكّد أنّ الماركسيّة بقدر ما هي رؤية للعالم فإنّها، وبالتّلازم مع ذلك، أيدولوجيا للتغيير. هذه في الأقلّ موضوعة ماركس الشهيرة: «إنّ الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسّروا العالم بأشكال مُختلفة ولكن المُهمّة تتقوّم في تغييره»<sup>(31)</sup>. وليس بغير الثورة يحدث التغيير لا بطريق أخرى. النّظريّة لدى

(29) عن ظهور علاقات الإنتاج الرأسمالي وتشكّل الطبقة العاملة يُنظر فياض، جُذور الفكر الاشتراكي، ص 35-44؛ والكرمي، د. أميرة حسين محمود، الحركة العمّالية في العراق 1932-1945، مطبعة أسعد، بغداد، 1990، ص 15-25.

(30) يُنظر خيرى، سعاد، من تاريخ الحركة الثورية المعاصرة في العراق، ج 1، 1920-1958، مطبعة الأديب، بغداد، 1975، ص 54؛ فياض، جُذور الفكر الاشتراكي والتقدمي، ص 48-49.

(31) ماركس، كارل، موضوعات عن فيورباخ، في: ماركس وأنجلز، مختارات، ج 1، دار التقدم موسكو، (د.ت.)، ص 40.

ماركس وسيلة لفهم المجتمع، ولكن فقط كخطوة أولى لتغييره. لذلك، كان ماركس ثورياً، على حدّ عبارة إنغلز. بل إنّ تصوّره المادي للتاريخ، ودراساته الاقتصادية التي بلغت ذروتها في كتابه رأس المال، كانت مكرّسة لهدف واحد: اعتناق الطبقة العاملة<sup>(32)</sup>. وبما «أنّ تاريخ كلّ مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات»<sup>(33)</sup>، فإنّ الطبقة المؤهلة لقيادة الصراع والثورة في المجتمع البرجوازي المعاصر هي الطبقة العاملة. فالبرجوازية «لم تصنع فقط الأسلحة التي سوف تقتلها، بل أخرجت أيضاً الرجال الذين سيستعملون هذه الأسلحة: وهم العمّال العصريون، أي البروليتاريون»<sup>(34)</sup>.

إنّ الشبح الذي رآه ماركس يجول في أوروبا القرن التاسع عشر<sup>(35)</sup>، جال لاحقاً في العالم الثالث، وفي العراق أيضاً. ولكن إذا كان ظهور الشبح (الشيوعية) هناك نتيجة تاريخية، انسجاماً مع الرؤية الماركسية للتاريخ، فما طبيعة الشروط التاريخية والاجتماعية التي «حتمت» ظهوره في العراق؟ هل كان فعلاً ثمة تناقض أو صراع اجتماعي طبقي في العراق بالمعنى الذي كانه المجتمعات البرجوازية الغربية بحيث يتأهل لاستقبال الشيوعية ويوطنها في تربته؟

هذه أسئلة غالباً ما يطرحها مؤرّخون ومفكّرون ومثقفون، ويُجيبون عنها إجاباتٍ متباينة الأهداف والرؤى عموماً. فهناك من يُسّفه الماركسية ثقافياً بوصفها نتاج مثاقفة فقط في مجتمع لا طبقي، أو أيديولوجياً كونها استعارات شعارات أيديولوجية جاهزة. وضد هذا الاتهام الأيديولوجي يردّ الماركسيون بأن يوجّهوا لمُنقّديهم النقد نفسه، فهم أيضاً، وليس الماركسيون وحدهم، اقتبسوا مفاهيم قومية أو ليبرالية أو غير ذلك من البيئات الغربية. فضلاً عن تجاهلهم التفاعل

Callinicos, Alex, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, (Bookmarks: London (32) and Sydney, Third Reprint 2004), p.9.

(33) ماركس، كارل، وفريدريك إنغلز، البيان الشيوعي، مختارات، ج 1، ص 47.

(34) المصدر نفسه، ص 55. يُنظر أيضاً إهرنبرغ، مصدر سابق، ص 255-275؛

Alex Callinicos, op. cit., pp.81-103.

(35) المصدر نفسه، ص 46.

الحيّ والمُستمرّ في العصر الحديث بين الثقافات والمُجتمعات، الذي كَسَرَ الحدودَ التراثيّة القوميّة التقليديّة، وما زَاد من حدّة هذا الكسر رغبة العراقيين في التغيير وإطلاعهم على الجديد. وبالمُقابل هُناك من يرى الشيوعيّة فكرةً نضاليّة ضدّ النظام الاجتماعيّ والسياسيّ بصُرف النظر عن طبقيّة المجتمع أو لاطبقيّته؛ أو من يراها فكرةً وَجَدَتْ لها ثُرْبَةً صالحةً في مُجتمع طبقيّ فعلاً، فكانت احتجاجاً لِعُمال وكادحين، فضلاً عن أنّها تواصلُ تراثاً طويلاً من التمرد والثورة عرفته البيئَةُ العراقيّة في تاريخها الطويل بما في ذلك التاريخ الإسلامي. زِدْ على ذلك تفسيراً يرى في ظُهور الشيوعيّة أمراً حتمياً ضمن حركة التاريخ، وما التنظيم الحزبي إلّا تعجيل وقيادة علميّة لهذه الحركة كي لا تُترك للتلقائية والعفوية. ولا شكّ في أنّ ثمة عوامل أُخرى سَاعَدَتْ على انتشار المدّ الشيوعي، أبرزها، كما يُلاحظ بطاطو، خُلُوّ الساحة الفكرية والسياسيّة تقريباً من بديل أيديولوجي مُقنع غير الشيوعيّة، على عَكْس ما كانت تُعرّفه دول عربيّة أُخرى. فالشيوعيون في العراق آنذاك كانوا وحْدَهُم أصحاب حزب بالمعنى الدقيق للكلمة. فضلاً عمّا فَقَدَهُ القوميون من رصيد، على قَلْتِهِ، بعد العام 1941، وما أُشيع عن ارتباطاتهم وصِلاتهم بالنازية، وضيق الأيدولوجيا العُروبيّة. من جهة أُخرى، وَفَرَتْ الشيوعيّة حُزْمَةً من القِيَم والمُثل، كانت تروي الشباب العراقي المُتعثّش إلى قِيَم وأفكار لم يجدها في ثقافته التقليديّة. لقد خَلَبَتْ الشيوعيّة ألبابَ الطلبة رَغْمَ سَرِيَّتِها، أو يُمكن القول إنّ التعتيم الذي حاول النّظام آنذاك أن يُلقيه على عُقول الطلّبة، وعدم تطوير قَابِليّات التّفكير المُستقل حتّى داخل الجامعة، وحتّى الفُلُسَفَة لم تَدْخُل المنهج الجامعي، كلّ ذلك أسْهَمَ في انجذاب الطلبة، أو عدد كبير منهم، إلى الفكر الشيوعي. فكانت هذه الأيدولوجيا سِلاحاً مُلائماً في بيئة عراقيّة تَتَسَّع فيها الفوارق الطبقيّة<sup>(36)</sup>.

(36) للاطلاع على هذه الآراء المُتنوعة والمُختلفة، يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص 119-137؛ مكّيّة، جمهوريّة الخوف، ص 339؛ سباهي، ج 1، ص 15، 83، 88؛ إسحق نقاش، ص 236؛ الخياط، محسن، «الماركسيّة علم وليست ديناً»، الثقافة الجديدة، العدد 1، السنة السادسة، كانون الثاني/يناير 1976، ص 67-68؛ الخفاجي، =

ليس المحتوى الطبقي للماركسيّة فقط هو الذي أسهم في نشرها، وما كانت الماركسيّة لتكون هكذا دائماً. فإن كان ظهورها تعبيراً عن هذا الصراع، فإنها، شأنها شأن العديد من الحلول الخلاصيّة، تتخطى شرطها التاريخي الاجتماعي، الذي وُلدت فيه، رَغْم أن الشرط الاجتماعي التاريخي لازمة في السردية الماركسيّة، لتُصبح وسيلة أو منهجاً للانعتاق الإنساني. وفي الحقيقة إنه لمن التبسيط المُخلّ فعلاً، أن تُرهن الماركسيّة بمجتمع طبقي على الطراز الغربي فقط، فهي يُمكن أن تكون حافزاً لحراك اجتماعي، ما دام الصراع جوهر كلّ اجتماع، وليس ضرورة أن يكون الصراع طبقياً. ولعلّ وعودها وشعاراتها عن العدالة والمساواة ورفع الظلم عن الضعفاء والمستغلّين كان أكثر حضوراً من كونها رؤية فلسفية. فإذا كانت القلة القليلة على اطلاع ولو يسير على أدبيات الماركسيّة، فإنّ الأغلبية لم تلتقط من الفكرة غير ثورتها. كما كان العراق كغيره من بلدان العالم الثالث ساحة صراع دولي أيديولوجي إمبريالي، لذلك لا يُمكن التقليل من أثر العامل الخارجي على دولة تابعة. فلقد أقحمت الدول التابعة في صراعات طويلة ومُمريرة، ذات أطر أيديولوجية، اندرّجت فيها فئات وطنية، تحدّدت خياراتها على وفق مسارات هذا الصراع.

بأي حال، كنّا قد عرفنا أنّ جماعة الرّحال لم يتّجهوا نحو العمل السياسي، ولم يُحدّدوا لأنفسهم موقفاً طبقياً واضحاً، فافتقدوا من جرّاء ذلك التواصل مع الجماهير وتنظيمهم وتحريكهم. والماركسيّة كي تفعل مضامينها الثورية لا بدّ من أن تنتظم في حزب، لأنّ «كلّ نضال طبقي هو نضال سياسي»<sup>(37)</sup>. فعزّم جيلٌ من الشيوعيين على تأسيس حزب ماركسي، حمل بدايةً اسم «لجنة مكافحة الاستعمار والاستثمار»، ثم الحزب الشيوعي العراقي،

= عصام، رأسمالية الدولة الوطنيّة، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1979، ص7-8؛ سعيد، د. حيدر، «مُفارقة الماركسيّة وقصة حسين الرّحال»، الثقافة الجديدة، العدد 312، نيسان 2004، ص79.

(37) كارل ماركس، البيان الشيوعي، ص58.



وسيكون الحادي والثلاثون من آذار/مارس عام 1934 التاريخ الرسمي لتأسيس الحزب<sup>(38)</sup>.

### أيدولوجيا الحزب الشيوعي العراقيّ

للبّدء بعَرَض أيدولوجيا الحزب الشيوعيّ، أوّد أن أتناول، بِدَايَة، مسألتين كانتا بالغتَي الحَسَّاسية والخُطورة في تاريخ العراق بعامّة، والحزب الشيوعيّ بخاصّة؛ وهما الموقف من القضية الفلسطينيّة، والموقف من الدّين. لقد كانت هاتان المسألتان مثل قميص عثمان يُرفعان دائماً للنّيل من الشيوعيين وتُشويههم وقمّعهم.

(38) يُنظر وثائق المؤتمر الوطني الثالث للحزب الشيوعي العراقي 1976 بغداد، منشورات طريق الشعب، مطبعة الرّواد، 1976، ص3. يرى بطاطو أنّه في 8 آذار (مارس) 1935، وفي اجتماع ببغداد، تأسّس التّنظيم الذي طال انتظاره «الجمعية ضد الاستعمار»، يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص83، وخُصُوصاً هامش رقم (44)؛ ولا نَجِد لدى سباهي جواباً قاطعاً عن مسألة متى وكيف تأسّس الحزب الشيوعي العراقي ومن هم مُؤسّسوه، يكتب: «لا نملك للأسف من البيّنات المادّيّة ما يكفي لتوفير الإجابة القاطعة عن هذه التساؤلات، وتظلّ هناك حاجة إلى مزيد من التّقصي. وبِصُرَاحَة، فإنّ الحزب الشيوعي العراقي لم يتعامل مع هذه المسألة تعاملًا علميًا»، يُنظر: سباهي، مصدر سابق، ج1، ص150 فما بعد؛ أما زكي خيري فيذكر: «في أواسط 1934 عاد من الدّراسة في الاتحاد السوفييتي الخياط عاصم فليّح وبدأ بتنظيم الخلايا الشيوعيّة في حيّ باب الشيخ «الكيلاني»، وكان الشيوعيان يوسف إسماعيل ونوري رفائيل يعملان بين المثقّفين وقد وحدوا جهودهم مع عاصم فليّح لبناء مُنظمة الحزب في بغداد التي يجب أن يقوم على أكتافها مركز الحزب في العراق. وقد اختار عاصم فليّح في البدء اسم «لجنة مُكافحة الاستعمار والاستثمار» ليكون عنواناً لأوّل تنظيم شيوعي مركزي. واعتقد أنّه انطلق من اعتبارين: أوّلهما عدم استفزاز السلطة بادئ ذي بدء والثاني التواضع، لأنّ التنظيم الشيوعي في بغداد حيث أكثرية عمال العراق، كان لا يزال صغيراً جداً»، زكي خيري، صدى السنين، ص80؛ وترى سعاد خيري أنّ يوسف سلمان (فهد) هو المُؤسّس الفعلي للحزب الشيوعي العراقي، ويُفهم من كلامه أنّ الحزب تأسّس عام 1934؛ يُنظر سعاد خيري، مصدر سابق، ص161؛ ويشير طارق إسماعيل إلى أنّ هناك بضعة آراء بهذا الصدد، يُنظر Tareq Ismael, op cit, p.20-21؛ والجوري، عبد الجبار حسن، الأحزاب والجمعيات السياسيّة في القطر العراقي 1908-1958، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977، ص108-111؛ وعن «لجنة مُكافحة الاستعمار والاستثمار»، يُنظر فياض، جُذور الفكر الاشتراكي، ص181-197.

وقصّة المسألة الأولى تُختصر بالشكل الآتي: عندما صدر قرار تقسيم فلسطين في العام 1947، وبعد مُوافقة الاتحاد السوفيتي، أيدَ الحزبُ قرارَ التّقسيم. ولكن ثمة تفاصيل تُداولها أدبيّات الحزب، والكتب التي تُورّخ له، تُشير إلى موقف آخر سَبَق هذا التأييد. يُورد بطاطو أدلةً من مَلَفات الشرطة العراقيّة على موقف الحزب الرّافض لقرار التّقسيم، من بينها رفض الحزب لـ «عنصريّة الحركة الصهيونيّة، وإمبرياليّة قرار التّقسيم لأنّه سيُفاقم من المُشكلات العِرقية والدينيّة، لذلك فإنّ الشعب الفلسطينيّ هو وليس غيره مَنْ له الحق في تحديد شكل حكومته. ولهذا كلّه، كان شعار جريدة الأساس، الناطقة بلسان الحزب مدة قصيرة، هو: «أبناء شعبنا! كافّحوا للحفاظ على عُروبة فلسطين وهزيمة مشروع الدّولة الصهيونيّة»<sup>(39)</sup>.

ومع ذلك، فلقد أعلّنت قيادة الحزب في النهاية تأييدها لقرار التّقسيم لتتّجه في الطريق السوفيتي نفسه: «إقامة دولة عربيّة ديمقراطية مُستقلة في الجزء العربي من فلسطين». وتُقدّم الأدبيّات التي تتناول هذه المسألة تفسيراتٍ لموقف الحزب المؤيّد لقرار التّقسيم، منها وفي المُقدمة خُضوع الحزب لسياسات الاتحاد السوفيتي، أو وُصول بحث من باريس صّادر عن الحزب الشيوعي الفرنسي، تضمّن موقفاً مُؤيّداً لقرار التّقسيم، فعمدَ الحزب إلى نشره ليُعبّر عن رأيه. وهناك من المؤرّخين الشيوعيين العراقيّين من يُبدي تشكّكه في كُفّية صُدور هذا البحث، والأيدي الخُفية التي وقّفت وراءه<sup>(40)</sup>. وفي هذا الصدد تُلقِي شهادة زكي خيري (1911-1995)، أحد كبار قادة الحزب الشيوعي، الضّوء على طبيعة علاقة الحزب بالاتحاد السوفيتي آنذاك، ليس فيما يَخُص تبرير التبعيّة للقرار السوفيتي عن قضية فلسطين فقط، بل يكشف عن طبيعة تشكّل أيديولوجيا الحزب وسياساته أيضاً:

(39) الأساس (جريدة)، العدد 42 بتاريخ 22 أيار/مايو، 1948، نقلاً عن بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص 257.

(40) يُنظر بطاطو، الكتاب الثاني، ص 224، 260-261؛ وسباهي، ج 1، ص 396-398.

وكان لي شخصياً دور مُعيّن في هذا التّبرير بعد خُرُوجي من السجن. وكان الجذر الفكري لموقفي هذا هو الاعتقاد بأنّ كلّ موقف سياسي يتّخذه الاتحاد السوفييتي هو موقف مبدئي وما علينا إلّا أن نبحث عن هذا الأساس المبدئي لفهمه ونُدافع عنه. وإذا لم نجد ما يُبرّر ذلك صراحةً في التّعاليم الماركسيّة اللينينيّة كان يأتي دور التّأويل والتفسير المؤدّي إلى التبرير. فكنا نُخضع الأيدولوجيا للسياسة وليس العكس... ولهذا الخلل الفكري علاقة بالاعتقاد بمُعصوميّة القيادة السوفييتية وفي البدء مُعصوميّة ستالين وفيما بعد مُعصوميّة «القيادة الجماعية» التي لا يُمكن أن يأتيها الخطأ<sup>(41)</sup>.

كان هذا الموقف مُفاجئاً، فالحزب هو نفسه كان وراء تشكيل عُصبة مُكافحة الصهيونية في العراق عام 1946<sup>(42)</sup>، التي تكوّنت من مجموعة من الشباب اليهودي، الذين قدّموا طلباً لتأسيس عُصبتهم في 12/9/1945، وتضمّن منهاجها (المادّة الثانية) «مُكافحة الصهيونيّة وفُضّح أعمالها ونواياها بين جماهير الشعب العراقي، لا سيّما بين اليهود»<sup>(43)</sup>. ومن أهدافها، في سبيل التّصدي للحركة الصهيونية، مُعالجة الأسباب التي تدفع باليهود إلى التعاطف مع الصهيونية: «لما كانت الصهيونية تستغلّ شعور المظلوم لدى جماهير اليهود فلا بدّ لمُكافحة الصهيونية من مُكافحة الأسباب التي تُؤدي إلى قيام هذا الشعور»<sup>(44)</sup>. وهي في أغلبها أسباب اجتماعيّة وطائفية تُثير التّذمّر، وتخلق جوّاً مُناسباً لنموّ الصهيونيّة. ومن البيانات التي أصدرتها العُصبة «بيان حول مشروع تقسيم فلسطين»، في 12/آب/1946، تضمّن مُطالبته العرب بنَبذ سياسة حُسن الظن

(41) يُنظر زكي خيري، مصدر سابق، ص 137-138؛ وموقف آخر شبيه بهذا، يُنظر الحاج، عزيز، شهادة للتاريخ (أوراق في السيرة الذاتية السياسيّة)، مؤسسة الرافد، 2002، ص 111، وكذلك عن موقف الحزب ص 109-114.

(42) يُنظر الصافي، عبد الرزاق، كفاحنا ضد الصهيونية، منشورات طريق الشعب، 1977، ص 6، 28، 33.

(43) زلخه، يوسف هارون (رئيس عُصبة مُكافحة الصهيونية)، الصهيونية عدوّ العرب واليهود، مطبعة دار الحكمة، 1946، ص 4.

(44) المصدر نفسه، ص 5.

بريطانيا، والتنديد بمشروع التقسيم الذي أعلنه آنذاك مجلس العموم البريطاني، ولقد جاء هذا البيان ليؤكد عدم الثقة ببريطانيا، كما أن المشروع سوف يمنح الصّهاينة جزءاً من فلسطين، ما يعني «الاعتراف بوجود دولة صهيونية... يُهدّد خطرُها القطرَ الفلسطيني والبلاد العربيّة بأسرها»<sup>(45)</sup>.

أمّا الموقف من الدّين فلقد مثّل أهمّ مسألة في تاريخ الحزب الشيوعي، و«لم يكن الشيوعيون غافلين عن محاولات تعبئة القوى الدّينية ضدّهم، ولهذا فقد تجنّبوا بطريقة مدروسة توجيه حتّى أصغر إساءة إلى مُعتقدات النّاس. والواقع أنّه منذ العام 1929... ابتعد الشيوعيون كلياً عن موضوع الدّين»<sup>(46)</sup>. ولكنّ بعضهم يرى أنّ الشيوعيين أنفسهم أبدوا تقصيراً في هذا الجانب، لسكوتهم وعدم إبداء رأيهم الصريح، فالتزموا الصمت غالباً، ورُبّما كان موقفهم هذا ناجماً من خشيتهم التورّط في مناقشات ومُهاترات لا طائل من ورائها، ولا تُثير إلّا الأحقاد<sup>(47)</sup>.

ويشرح الشيوعيون رؤيتهم للدّين، وإن جاء هذا الشرح في فترات لاحقة، بالقول إنّ ديكتاتورية البروليتاريا تعدّ الممارسات الدّينية استغلالاً، لذلك يجب وقّف هذا الاستغلال، وتأميم الممتلكات الدّينية، فضلاً عن إخراج الدّين من الحياة الفكرية والتربوية والثقافية، ورغم ذلك، فإنّ لديكتاتورية البروليتاريا مُهمّات ديمقراطية، تتضمّن عدم اضطهاد أحد بسبب ما يعتنقه، وألّا يُميّز بين شخص وآخر في الميدان الاجتماعيّ على أساس تدينّه أو عدم التدين<sup>(48)</sup>. فيما

(45) الصهيونية عدوة العرب واليهود، مرجع سابق، ص 53-54.

(46) بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص 362.

(47) يُنظر موسى، عقيل، «عقدة الدّين في الفكر الشيوعي وأثرها على الحوار بين الشيوعيين والإسلاميين العراقيين»، في: الطريحي، محمد سعيد (تحرير)، الموسم (مجلة)، أكاديمية الكوفة، هولندا، العدد 89، 2011، ج 1، ص 197. ويكتب أيضاً: «بحث في الكثير من الكتابات التي تناوَلت الشيوعية في العراق عن أيّ وثيقة شيوعية تتعامل مع قضية الدّين فلم أجد شيئاً بهذا الخصوص، سوى القليل والقليل جداً»، ص 196.

(48) يُنظر قوجمان، حسّيل، «الماركسيّة علم»، الموسم (مجلة)، ج 1، ص 399-400.

يذهب آخر إلى أنّه على الرّغم من أنّ المؤتمر الوطني الأوّل للحزب الشيوعي العراقي قد أقرّ بأنّ الحزب ماركسيّ لينينيّ، ونظرته مادّيّة دياكتيكية، فإنّ هذا كان يمسّ الجانب السياسي وليس الفلسفي. فمن الممكن لعضو الحزب أن يكون مادياً دياكتيكياً على المستوى السياسي، ويكون مثالياً في نظره الفلسفية للحياة، أي يُمكن للمرء أن يكون شيوعياً في فكره السياسي، ومثالياً أو حتّى مُتديناً في رؤيته للكون والحياة<sup>(49)</sup>. ومع ذلك، كانت هناك فعلاً مواقف مُتطرفة، وإن بدت قليلة، مثال ذلك ما كتبه أحد الشيوعيين مُسفّهاً أفكار رجال الدّين الإقطاعيين، ويتّخذ من تجربة روسيا الاشتراكيّة في مَحو الإسلام مثلاً للتطبيق في العراق الديمقراطي الشعبي المُنتظر<sup>(50)</sup>.

بأيّ حال، تناول الحزب هذه المسألة مُتأخراً في العام 1990 ضمن مُراجعاته النّقديّة، فأشار إلى تطوّر مواقفه «من جُمهرة المُتدينين... والتمييز بين منهج الحزب الفكري (المادّيّة الديالكتيكية) والإيمان الشّخصي لعضو الحزب»<sup>(51)</sup>. قد لا نجد في أدبيّات الحزب موقفاً يُنكر الدّين والتدين، ولكن

(49) يُنظر حبيب، كاظم، «ما هي الأهداف السياسيّة الكامنة وراء اتّهام الشيوعيّة والشيوعيين في العراق بالكُفر والإلحاد»، الموسم، ص 161. يكتب جاسم المطير: «إني كقارئ نهم لم أعثر حتّى الآن على مطبوعات (كتاب أو جريدة أو مقالة) كتبها أو نشرها أو رَوّج لها الحزب الشيوعي العراقي تدعو إلى الكُفر أو الإلحاد أو الإساءة إلى الإسلام كدين أو إلى المسلمين كمؤمنين»، يُنظر جاسم المطير، «حول فتوى الإمام الحكيمة: في سبيل البحث عن معيار دقيق في العلاقات الإنسانيّة»، الموسم، ص 178. يبيّن أنّ للإسلاميين رأياً في موقف الحزب الشيوعي من أحداث العام 1977 عندما كان الحزب الشيوعي حليفاً لحزب البعث؛ يُنظر الخرسان، صلاح، صفحات من تاريخ العراق السياسي الحديث «الحركات الماركسيّة» 1920-1990، مؤسسة المعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2001، ص 158-159.

(50) يُنظر كفاح السجين الثوري (نشرة داخلية)، عدد 2، فبراير/شباط 1954، نقلاً عن: الخرسان، صفحات من تاريخ العراق السياسي الحديث «الحركات الماركسيّة»، ص 154-155.

(51) «الاجتماع الاعتيادي الكامل للجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي آذار/مارس 1990: في سبيل استنهاض قُوى الشعب لتحقيق السّلم والبدّل الديمقراطي»، في: سباهي، عزيز، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، (ج 3)، دار الرّواد، بغداد، 2006، ص 323 (ملحق رقم 1). (3 ج)

على المستوى الحياتي اليومي كانت هذه الفكرة شائعة ورائجة على ألسن العديد من الشيوعيين، لذلك قد يستنتج المرء مُحققاً بأنها فكرة جاءت من ممارسات فرّدية يومية، ولا بدّ من أنّها لم تكن قليلة، أكثر ممّا جاءت من مواقف رسمية للحزب نفسه. وإلى يومنا هذا ما زال كلّ من يزدرى بالدين ورجال الدين يُتهم بالشيوعية، وصارت هذه التهمة وَضْفَةً جاهزة، الأمر الذي كوّن فكرة شبه عامّة تصف الشيوعية بالإلحاد. والشيوعية في مظانّها الأصلية مُلحدة فعلاً، ولكن هذا لا يعني أنّ الشيوعية العراقية مُلحدة أيضاً. وفي الحقيقة يجب أن نفهم موقف الأيدولوجيا الشيوعية في بيئتها العراقية بشكل خاص، فهي لم تكن فكراً فلسفياً، اللهم إلّا عند قلة قليلة. لقد كانت عند جُموع المُتّبعين إليها، وهؤلاء ينحدرون من مستويات اجتماعيّة مُتباينة تبايناً شديداً، أيديولوجيا أو قوّة للإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، وسبباً للتحرّر من الظلم والاستغلال والاستعباد الاجتماعي والاقتصادي والاستعماريّ. فالشيوعية في العراق «لم تكن إلّا مفهوماً اقتصادياً»<sup>(52)</sup>. وثمة شيء آخر مُهمّ، لقد أرادت الأيدولوجيا الشيوعية أن تكون أيديولوجيا وطنية قادرة على دمج مُكوّنات المُجتمع العراقي المُختلفة في إطار وطني عام، يُحافظ على الخُصوصيات، رَغْم أنّها ظلّت تابعة للمركز السوفييتي، والفهم الماركسي المحض، وهذا ما أصابها بمَقْتَل، وهذا أيضاً ما حرّمها من فهم المجتمع العراقي تاريخاً متميّزاً عن التاريخ الكلّي الذي تُسرده الماركسيّة.

في العام 1944، عُقد كونفرنس الحزب الأوّل، وأُعلن فيه «الميثاق الوطني للحزب الشيوعي العراقي»، وكان شعار الميثاق: «وطنٌ حرّ وشعبٌ سعيد». وتضمّن الميثاق هدف الحزب: «تُناضل من أجل سيادتنا الوطنية» و«نظام ديمقراطي»<sup>(53)</sup>. وشغلت المُشكلة الاقتصادية والاجتماعيّة حيزاً مُهمّاً للفلاحين

(52) منصور، يوسف عطا، «مفهوم الشيوعية وفُتَاوى علماء الشيعة»، الموسم، مصدر سابق، ص 178.

(53) الميثاق الوطني للحزب الشيوعي العراقي، في: مُؤلّفات الرفيق فهد، قضيتنا الوطنية، منشورات الثقافة الجديدة، 1973، ص 9.

والعمَّال سواء بسواء، كما شدَّد الميثاق، في فقرات ثلاث مُنفصلة، على أهميَّة وضرورة التعاون «السياسيِّ»، و«الاجتماعيِّ»، و«الاقتصاديِّ»، بين شعوب البلاد العربيَّة<sup>(54)</sup>. وما كان الميثاق لينسى التذكير بأهميَّة وضرورة العمل «لتأسيس علاقات دبلوماسية مع الاتحاد السوفيتي»<sup>(55)</sup>.

وفي العام 1945 عقدَ الحزبُ المؤتمر الوطني الأوَّل، تحت شعار «قوّوا تنظيم حزبكم، قوّوا تنظيم الحركة الوطنية». وفيه وُضع النظام الداخلي للحزب. ونصّت مادته الأولى على «أنَّ الحزبَ الشيوعي العراقي حزبُ الطبقة العاملة العراقيَّة التي تجد حركتها الثوريَّة تعبيراً لها في حزبها الشيوعي العراقي، إليها يرجع قيامه ولمصلحتها وُضعت وتوضع نظريَّاته وخططه ولغرض سلامتها وتقويتها وتوجيهها يُشاد تركيبه ويُسنُّ نظامه الداخلي»<sup>(56)</sup>.

إنَّ حزباً يتأسَّس من أجل أن يكون تجسيداً لوعي «طبقة»، لا بُدَّ من أن يكون لهذه الطبقة زخم وثقل يتناسب مع ذلك. وكان فهد (يوسف سلمان يوسف)، مؤسَّس الحزب، يعي ذلك جيداً، فَحَاول أن يُثبت، في تقريره الذي ألقاه في الكونغرس الأوَّل عام 1944، وجود هذه الطبقة رَغْم إقراره بأنَّ العراق بلد زراعي إقطاعي. ولعدم وجود إحصاءات دقيقة، ولِحَسَاسِيَّة هذه المسألة وأهميَّتها قال جازماً، بِمُغالاة، إنَّ الطبقة العمَّالية «تؤلَّف اليوم أكثر من ربع سُكَّان القُطر»<sup>(57)</sup>. ثم يُحدِّد النظام مُهمَّات الطبقة العاملة القادمة في عالمٍ عدائي من أقوياء مُنظَّمين «يملكون جميع الوسائل لقهرها». ومُهمَّات هذه الطبقة هي: مُجابهة الأعداء وهم النازية - الفاشية، والرَّتل الخامس، والاستعمار العالمي، والشركات الاحتكارية، والعُملاء والحقَّونة، والرجعيَّة المحليَّة، والانتهازيين، والبيروقراطيَّين، وسلطات إدارية وبوليس<sup>(58)</sup>. رأى الشيوعيون هذا الشرط الحياتي

(54) قضيتنا الوطنية، مرجع سابق، ص 42-43 (فقرات: 13، 14، 15).

(55) المصدر نفسه، ص 42.

(56) «النظام الداخلي للحزب الشيوعي العراقي 1945»، في: فهد، قضيتنا الوطنية، ص 57.

(57) فهد، قضيتنا الوطنية، ص 16.

(58) «النظام الداخلي للحزب الشيوعي العراقي 1945»، ص 57-58.

قاسياً ولا إنسانياً ولا يُتيح العمل علانية، لذلك فإنّ الحزب الشيوعي «حزب سريّ مُجاهد»، و«ذو ضَبْط حديدي يسري مفعولُه على جميع هيئاته وأفراده دون استثناء يدين بمبدأ الانتقاد الذاتي ويأخذ بقاعدة المركزية الديمقراطية»، (المادة 3)<sup>(59)</sup>. وستظل مُشكلة الديمقراطية المركزية من المُشكلات التي تُثير الخلاف والشقاق داخل الحزب حتّى بعد قُدوم البيريسترويكا وانحيار الاتحاد السوفييتي<sup>(60)</sup>. وتضمّنت المادة الخامسة منهاج الحزب، الذي يجب على كلّ عضو في الحزب الاعتراف به:

إنّ الحزب الشيوعي العراقي حزبٌ يدين بالتعاليم الماركسيّة - اللينينيّة، وأهدافه البعيدة هي عين أهداف الأحزاب الشيوعيّة العالمية كما بيّنها مُعلّمو الاشتراكيّة العلميّة ماركس - أنجلز - لينين - ستالين، وإنّ نظرته إلى الكون وإلى جميع القضايا الاجتماعية مادّيّة دياكتيكية مُستقاة من تلك التعاليم الثورية التي برّهنت الحياة على صوابها، وهذه التعاليم هي التي أعانتنا اليوم على تفهّم مرحلتنا الحالية - مرحلة التّحرّر الوطني - والنضال من أجل الحُقوق الديمقراطيّة وتثبيتها، وما ميثاق حزبنا الوطني الذي أقرّه مؤتمر الحزب الأوّل إلّا ثمرة تلك التعاليم إذ جاء مُعبّراً عن آمال شعبنا في مرحلتنا الحاضرة ومُحدّداً لقضايانا المُستعجلة<sup>(61)</sup>.

تُعرّف الأدبيّات الشيوعيّة السوفييتيّة الماركسيّة اللينينيّة بأنّها نظام علمي ينطوي على نظريّات فلسفية واقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة، تُعبّر عن وجهة نظر الطبقة العاملة الدولية للعالم، المدعوّة إلى قيادة الثورة الاشتراكيّة وإسقاط النظام الرأسمالي. فالماركسيّة اللينينية ليست وجهة نظر تأملية، ولا هي فلسفة نظريّة وحسب، بل هي نظريّة ظهّرت كي تكون ثورةً وسلاحاً بيد البروليتاريا من خلال

(59) قضيتنا الوطنية، مرجع سابق، ص 59. وترى سعاد خيرى أن النظام بيّن كيفية تطبيق المركزية الديمقراطية في المادة (48)، يُنظر سعاد خيرى، مصدر سابق، ص 118. للاطلاع على هذه المادة يُنظر: فهد، قضيتنا الوطنية، ص 84.

See Tareq Ismael, op. cit., p.316.

(60)

(61) «النظام الداخلي للحزب الشيوعي العراقي 1945»، ص 61.



الحزب. لذلك أعطى لينين الحزبَ أهميّةً خاصة، وهو حزب من نمط جديد، قادر على قيادة الجماهير في صراعها، ومن واجباته بناء مُجتمع اشتراكي. ولكنّ الحزب الثوري لا يقوم بكلّ ذلك من دون نظريّة ثوريّة، تُجسّد أيدولوجيا الطبقة العاملة وتربطها بالحياة. فالنظريّة الثوريّة دليلٌ لعمل للحزب الثوري<sup>(62)</sup>.

أدخل لينين على الماركسيّة نظراتٍ جديدةً من بينها مسألة تحالف الفلاحين والعُمال. كان ماركس قد جعل من البروليتاريا الطبقة الثورية الوحيدة، لأنّها الطبقة المُلازمة لنموّ الصناعة نفسها، أمّا «الطبقات الأخرى فتَنحط وتهلك مع نموّ الصناعة الكبرى... أمّا الفئات المُتوسطة، من صِغار الصناعيين والباعة بالمُفرّق والحرفيّين والفلاحين، تُحارب البرجوازية من أجل الحِفاظ على وجودها بوصفها فئات مُتوسطة. فهي ليست إذن ثورية، بل مُحافظة، وأكثر من مُحافظة أيضاً، إنّها رجعية»<sup>(63)</sup>. ولم تكن روسيا بلداً صناعياً، بل كانت بلداً زراعياً، ويمثّل الفلاحون فيها نسبةً أكبر من الطبقة العمّالية، فاقضى ذلك تطوير نظريّة عن تحالف ثوري بين الفلاحين والعُمال. وكان لينين أوّل من طوّر نظريّة تفصيلية عن ذلك<sup>(64)</sup>، وفي المؤتمر الرابع للكونغرس، وهو آخر مؤتمر حضره لينين، جرى التأكيد على أهميّة دور جماهير الفلاحين العريضة في إنجاح الثورة الاشتراكيّة في البلدان المُتخلّفة<sup>(65)</sup>.

تؤمن الماركسيّة أنّ الثورة البروليتارية تلي الثورة البرجوازية، وكلاهما في ترتيبهما التاريخي هذا حتميّان. في الوقت الراهن تكون الثورة برجوازيةً، ويعملُ الحزب الشيوعي على تحقيق ما يُسمّى بالحدّ الأدنى، الذي يتحقّق في مرحلة الثورة البرجوازية، ومن ثمّ يجري تحقيق «الحدّ الأقصى» في المرحلة الاشتراكيّة. ويشرح لينين معنى الحدّ الأدنى: «على البروليتاريا أن تُنجز الثورة الديمقراطيّة

See Buzuev, V. and V. Gorodnov, *What is Marxism - Leninism?* Tr. From Russian by Sergei Chulaki (Progress Publisher, Moscow, 1987), p.11, 45. (62)

(63) يُنظر ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، ص 60.

See Buzuev, op. cit., p.45. (64)

See Haj, op. cit., p.92. (65)

إنجازاً تاماً بالتحالف مع جميع الفلاحين لغرض تحطيم مقاومة الأوتوقراطية وشلّ تردّد البرجوازية»<sup>(66)</sup>. لذلك دَعَا «الميثاق الوطني» إلى الديمقراطية، وأشار النظام الداخلي الصادر عن المؤتمر الوطني الأوّل عام 1945 إلى ضمّ الحزب العمّال والفلاحين وصِغار البرجوازيين والتّجار والمُثَقِّفين<sup>(67)</sup>. أمّا الحدّ الأقصى، فهو بكلمات لينين ثانية: «على البروليتاريا أن تُنجز الثورة الاشتراكية، بالتحالف مع جماهير العناصر شبه البروليتارية من السُّكان لسحق مقاومة البرجوازية بالقوّة وشلّ تذبذب الفلاحين والبتّي برجوازية»<sup>(68)</sup>. بيّد أن تسليم الحزب بمبدأ الثورة على مرحلتين كانت له فيما بعد نتائج مأساوية على الحزب وعلى ثورة 14 تموز/يوليو الوطنية<sup>(69)</sup>، ومثّل دليلاً آخر على تبعيته الحرفيّة لأيدولوجيا الحزب الشيوعي السوفييتي، وتبعيته للقرّار السياسي الصادر من موسكو من دون تقدير لخصوصيّة المجتمع العراقي وثورته المُمكنة.

لم يتضمّن منهاج الحزب إشارة واضحةً إلى ما يُسمّى بديكتاتورية البروليتاريا، أو العُنف الثوري، إنما اكتفى بالتطابق التام مع الماركسيّة اللينينية، وجميع الأحزاب الشيوعيّة في العالم، وهذه وتلك تُؤمن بدكتاتورية البروليتاريا، والعُنف سبيلاً. أمّا كُرّاس حزب شيوعي لا اشتراكية ديمقراطية، الذي كتبه فهد في العام 1944، يُشير إلى دكتاتورية البروليتاريا صراحةً، كما قدّم صورةً واضحةً ليس عن أيدولوجيا الحزب الشيوعي العراقي فقط، إنّما عن طريقة تفكير مؤسّس الحزب نفسه أيضاً.

في مُقدّمة الكُرّاس، التي كتبها حسين محمّد الشيببي («صارم»، 1917-

(66) لينين، مختارات، ص 276، نقلاً عن: قوجمان، حسيقل، ثورة 14 تموز العراق وسياسة الحزب الشيوعي، (غفل من الناشر)، طُبع في المملكة المتحدة، (د. ت.)، ص 5.

(67) يُنظر فهد، قضيتنا الوطنية، ص 60.

(68) لينين، تكتيكان، ص 110، نقلاً عن قوجمان، ثورة 14 تموز، ص 15. ويُشير قوجمان إلى أنّه ترجم هذه السطور من النصّ الإنجليزي، مُفضّلاً استخدام تعبير «البتّي برجوازي» على التعبير الشائع البرجوازية الصغيرة.

(1949)، هُجومٌ وسُخريّةٌ من «خُصوم الحزب»، ومُنقديه، أو ممّن يَتَّهمون مُؤسّس الحزب بالدكتاتورية، وللجُم مثل هذه الدعاوى، يهتدي حُسين الشيببي بكلمات لينين: «إنّ (حرية الانتقاد) تعني حرية الانحراف الانتهازي»<sup>(70)</sup>. وأهمّ أفكار الكُراس تشديدُ فهد على «أنّ هدف الحزب الشيوعي، مثله مثل كلّ حزب بولشفي، هو إسقاط البرجوازية وإقامة الدكتاتورية البروليتارية»<sup>(71)</sup>. وتحقيق هذا الهدف يحتاج إلى نضال طويل وشاق، وخسائره مُحتملة وقائمة، ولذلك يتعيّن على الحزب أن يتّصف بالضبط الحديدي. وهذا تعبير يتكرّر كثيراً للكشف عن المُتدبذبين والمياليين للإصلاح. ويضرب فهد الحزب الشيوعي السوفييتي مثلاً يجب أن يُحتذى. إنّ الحزب البولشفي السوفييتي له خبرةٌ عاليةٌ في عمليات تطهير صُفوفه وتنقيتها. وبالكلمات الآتية وَصَف فهد موقع ستالين في الحزب:

وأصبح ما يقوله قائدهم الأكبر ستالين، وما يأمر به، واجباً مُقدساً وأمرأ مُطاعاً ليس فقط من أعضاء الحزب والطبقة البروليتارية السوفياتية والشُعوب السوفياتية بل من البروليتاريا العالمية والشُعوب. إنّ هذه الميزات للحزب البولشفي مكنته من الوصول إلى أعلى مُرتبة في التنظيم ومكنته من تنظيم دولة العُمال والفلاحين والشباب والشعب كافة. وهذه الحقيقة تُفسّر لنا سرعة تنفيذ المُقرّرات الحزبية وقيام الحزب البولشفي ومن ورائه الدّولة والشعب بأعمال تُشبه الأعجوبات بالنسبة للمجتمعات البرجوازية<sup>(72)</sup>.

أراد فهد استنساخ صورة ستالين، التي أصبحت نموذجاً للعديد من الأحزاب الشيوعيّة الأخرى، بما في ذلك الحزب الشيوعي العراقي، فبفضل هذا الضبط الحديدي، استطاع الاتحاد السوفييتي بقيادة الحزب الشيوعي، وعلى رأسه

(70) فهد، حزب شيوعي لا اشتراكية ديمقراطية «رسالة تبحث في شؤون التنظيم وتشرح بطريقة علمية الجذور الانتهازية والتيارات الغربية في حركة العمل»، (الأعمال الكاملة)، مطبعة الشعب، بغداد، 1973، ص 14؛ وعن رَفُض فهد للنقد يُنظر زكي خيرى، مصدر سابق، ص 130.

(71) المصدر نفسه، ص 20.

(72) المصدر نفسه، ص 22-23.

«الرفيق ستالين»، أن يبلغ مكانةً عاليةً في بحر سنوات قليلة. ولقد غزت الروح الستالينية الحزب الشيوعي، وشهادات أعضائه في وقت لاحق تقول ذلك صراحةً، بل كان يُنظر إلى فهد نفسه بوصفه إلهاً أو نبياً<sup>(73)</sup>. ولتقرأ هذه الشهادة المتأخرة ولكن الدالة:

ويمكن للمُتتبع أن يلاحظ... بأنّ فهداً كان على علم بأنّ ستالين قد نظف الحزب والبلاد من التيارات الانتهازية، التي لم تكن سوى أحد أمرين: إمّا الطرد من البلاد أو التصفية الجسدية. وإنّ هذه الإجراءات عادلة لأنها تُخلص البلاد من الخونة المارقين. ولكنّ تهمة الخيانة والعمالة، التي اعتقدنا بهما، لم تكونا في الواقع سوى وجهات نظر فكرية وسياسية مخالفة لوجهة نظر ستالين أو قيادة الحزب أو حتّى أعضاء في اللجنة المركزية للحزب. لقد هلّلنا جميعاً ليس في وقت التطهير، إذ لم نكن جميعاً قد وُلدنا أساساً، ولكن حتّى بعد ذلك لإيماننا بأنّه الطريق الوحيد، وكنا على خطأ جسيم<sup>(74)</sup>.

كان فهد شيوعياً بالمعنى التقليدي للكلمة، أي كان شيوعياً أصولياً، نظر إلى واقعه الوطني لا من حيث مصلحة هذا الواقع ككل، بل من منظور الطبقة. وعلاقته بالسوفييت، كانت على هذا الأساس، فالمبدأ الشيوعي له الأولوية على المسألة الوطنية. إن قطعيته حالت دون السماح لأيّ نفوذ برجوازي مُعادٍ بالتسلّل إلى الحزب، وبقي الإخلاص للماركسيّة اللينينية المعيار الوحيد للصالح<sup>(75)</sup>. والضبط الحديدي هي السياسة التي اتّبعتها فهد في تعامله مع المُثقفين، وتُظهر مواقفه منهم طبيعة الحزب وأيدولوجيته المُتشكّكة، وتُظهر أيضاً كيف تُؤدّي الحياة السريّة بالأحزاب إلى التشنُّج في المواقف، والإحساس الدائم بالخوف وعدم الثقة. وهذه ردود أفعال طبيعية، ورغم ذلك لا تعجز عن الكشف عن

(73) نوري، بهاء الدين، مذكرات، دار الحكمة لندن، (د.ت.)، ص 137.

(74) حبيب والداوودي، مصدر سابق، ص 183؛ وعن محاكاة فهد للستالينية يُنظر كذلك Tareq Y. Ismael, op., cit. p.34، الحاج، شهادة للتاريخ، ص 51؛ سباهي، مصدر سابق، ج 1، ص 217.

(75) يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الثاني، ص 242-245.

الروح البطيريركية التي هيمنت آنذاك على الأحزاب الماركسيّة الستالينية. فعلى سبيل المثال، يُفسّر فهد ظاهرة نموّ إقبال المُثَقَّفين على الحزب الشيوعيّ، إمّا للتجنّس، وإمّا لعدم وجود أحزاب علنيّة ينضمّون إليها. وفي كلّ الأحوال بدّا له هؤلاء المُثَقَّفون مثل طُفيليّات، وعلى الأحزاب الشيوعيّة ألاّ تقبلهم في صفوفها. «ولو قبل جميع هؤلاء في الحزب لفقد الحزب صِفته الطبقيّة كحزب للطبقة العاملة وأصبح حزباً لا شكّل له. لقد كان هؤلاء مصدر الانقسامات والأفكار الغريبة داخل الحزب. ولكي تتجنّب الأحزاب الشيوعيّة إغراق صفوفها بأمثال تلك العناصر فإنّها لا تقبلهم بالسّهولة التي تقبل بها العمّال وتعمل دائماً على تثقيف العمّال وإيجاد كادر منهم»<sup>(76)</sup>. إنّ الحزب الذي يهدف في المدى البعيد إلى إلغاء الطبقيّة، كان هو نفسه صورة للطبقيّة. وهذا ليس شيئاً مُفاجئاً، فديكتاتورية البروليتاريا مفهوماً وممارسةً تُفترض ذلك وتُفرضه. وفي بيئة حزبية كهذه، هناك مواصفات للعضو كان يجب أن يتحلّى بها، وهناك أخلاقيات عليه أن يتعلّمها ويلتزم بها. لذلك، تعيّن على كادر الحزب:

أن يكون ثورياً مُحترفاً لا من الهواة، أن يكون ذا حساسيّة ثورية تُمكنه من شمّ رائحة الخطر قبل وقوعه، أن يكون ذا غريزة ثورية وبقظة ثورية... أن يعرف كيف يكره عدوّه وكيف يُحاربه وأن يعرف من أيّ جهة يأتي الخطر الأعظم في اللحظة المُعيّنة فيعيّ قواه لها، وأن يختار الموقف الذي يريده هو للمعركة، وأن يُهاجم متى اقتضى الهجوم وأن ينسحب عند اللزوم... أن يعرف فنّ الثورة وتدريب الجماهير وتعبئتها للمُناوشات والمعارك الصغيرة والكبيرة<sup>(77)</sup>.

كان يجب اقتباس هذه السُطور كي نعرف الصّورة الواضحة التي أرادها فهد للحزب وكادره، ونعرف المناخ العام الذي ساد الحزب، ونعرف شيئاً آخر أهمّ، وهو أنّ هذه الرّوح الحزبيّة ستُسهّم بدورها في تشكيل الحياة العراقيّة المُستقبليّة. إنّ الحزب الشيوعي العراقي أسهم شأنه شأن خصومه من القوميين، ومن البعثيين

(76) فهد، حزب شيوعي لا اشتراكيّة ديمقراطيّة، ص 45.

(77) المصدر نفسه، ص 47.

فيما بعد، والإسلاميين، في تكوين البيئة الفكرية والاجتماعية والسياسية في العراق. وإنّ أيديولوجيا تُفكر على هذا النحو ما كان ليُتوقع منها تقديم حلول واقعية ووطنية للمسألة الاجتماعية والسياسية في العراق. فهل تختلف وصايا فهد هذه عن الصورة التي رَسَمَهَا عَفْلُقُ للبعثي الجيّد؟ كلاهما، فهد وعَفْلُقُ، يُقسّمان الآخرين إلى عدوّ أو صديق، بالضبط كتلك الثنائية التي حدّدها كارل شमित، التي تطرقتُ إليها في الفصل الثالث. ومن الشيوعيين من يُعرّز هذا الرأي، حينما يصف ذهنية الحزب حتّى في فترة ما بعد فهد بأنّها «ذهنية مُتطرّفة وذات طبيعة استبدادية أيضاً وتُريد الخلاص من الضدّ أو الآخر بأيّ ثمن كان»<sup>(78)</sup>.

وطبقاً لصياغات فهد السابقة، لن يكون من المُغلاة وَصْفُ الشيوعي، أو ما يجب أن يكون عليه الشيوعي، بأنّه مُحاربٌ شرس، لا يَعْرِفُ قلبه الرحمة مع الأعداء، والأعداء طبقيون دائماً، وأن يجعل من نفسه في حالة حربٍ دائمة مع عالم عدوّ وخطر يُحيط به: عالم من شراك. ومثل هذه الشخصية، بالمواصفات التي يُريدها فهد، لم تكن شائعة كثيراً بين الأفندية المثقفين، لذلك توجّه فهد إلى هذه الطبقة من الناس بنقده وسُخريّته<sup>(79)</sup>. فضلاً عن أنّ تشديد النكير على الإصلاحيين، أو أصحاب الفكر الوسطي، هو شرط مُسبق وضعته الأُممية الشيوعية أو الأُممية الثالثة Communist International (التي يُشار إليها اختصاراً: الكومنترن Comintern)، لكلّ من يُريد أن ينضمّ إليها من الأحزاب الشيوعية<sup>(80)</sup>.

(78) كاظم حبيب، لمحات، الكتاب الثامن، ج 1، ص 206.

(79) فهد، حزب شيوعي لا اشتراكية ديمقراطية، ص 59-60.

(80) تأسست الأُممية الشيوعية، الكومنترن، المعروفة أيضاً بالأُممية الثالثة، في آذار/مارس 1919 من قبل الحكومة السوفييتية بعد قيام ثورة تشرين الأول/أكتوبر 1917، وفي العام 1920 كانت جميع الأحزاب الشيوعية في العالم ترى نفسها أقساماً وطنية لحزب عالمي، وظلّ الكومنترن مُستمرّاً طوال العشرينيات والثلاثينيات، وعلى الرُغم من التزام ستالين بفكرة الاشتراكية في بلد واحد، والتخلّي عن فكرة الثورة العالمية، فإنّ الكومنترن لم يحلّ إلّا في العام 1943، الأمر الذي قُسّر على أنّه رَشوة قَدَمها الاتحاد السوفييتي لحليفه بريطانيا والولايات المتحدة. فبعد غزو ألمانيا لروسيا صار شعار الاتحاد السوفييتي الرئيس هو =

فكان من نتائج ذلك تبعيّة الأحزاب الشيوعيّة لسياسات موسكو، وانعزالها عن جماهيرها وشُعبها الحقيقيّة. والحزب نفسه لا يكون شيوعياً، بل لا يُمكن أن يحملَ هذا الاسم إلا إذا كان جزءاً من الكومنترن، بمعنى أنّه لا بدّ من أن يدور في فلك سياسات أمميّة أكثر منها محليّة، واتّضحت هذه التبعيّة أكثر ما اتّضحت في موقف الحزب من الحرب العالميّة الثانية. ولا يعني حلّ الكومنترن تخليّ الاتحاد السوفييتي عن الأحزاب الشيوعيّة حول العالم، بل تحوّلت قضاياها إلى دوائر أمنيّة واستخباريّة. فظلّ الارتباط نفسه، وصار التلاعب بالحزب وسياساته أمراً واضحاً ومُتوقّعاً في سياق التبعيّة لمصالح قطبيّ الحرب الباردة.

ومن بين المسائل التي يُناقشها كُراس حزب شيوعي لا اشتراكيّة ديمقراطيّة، قضية ضرورة ربط النّظرية بالعمل الثوري. إنّ الماركسيّة اللينينيّة هي قبل كلّ شيء دليلُ عمل، وفرض الماركسيّة اللينينيّة على الحياة ربّما هو الذي خوّل الشيوعيين، أو هم خوّلوا أنفسهم، الحديث بدلاً من الجماهير، لا لأنّ الجماهير أرادت ذلك، بل «لأنّ النّظرية قالت هكذا... على هذا النّحو، كانوا يستبدلون النظر في الأحداث وتأمّل عوامل حركتها ومُعينة اتّجاهات هذا التحرك بترديد النّصوص وتأويلها وتكييفها لتتطابق مع الرغبات»<sup>(81)</sup>. وكانت مسألة النّظرية وتثقيف كادر الحزب نظرياً مسألةً في غاية الحساسيّة، لأسباب أهمّها ضعف تكوين الكادر نفسه. فالتراث الماركسي ما زال شبه مجهول، اللّهم إلّا كُراسات تشرح الماركسيّة من وجهة نظر ستالينية. ولهذا ظلّت القيادة هي التي تتحكّم بالفهم<sup>(82)</sup>. ولكنّ الماركسيّة، المُتأسّسة نظرياً، تحتاج إلى عُقول تتفاعل معها،

= مُساعدة الاشتراكيّة فيه ومُساعدة حلفائها وعلى الأحزاب الشيوعيّة حول العالم مُساعدة حكوماتها المُتحالفة مع السوفييت، يُنظر:

Rees, Tim and Andrew Thorp (ed.), *International Communist and The Communist International 1919-1943*, (Manchester University Press: Manchester and New York, 1998), pp.1-7.

(81) سباهي، عزيز، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، ج2، منشورات الثقافة الجديدة، دمشق، 2003، ص6.

(82) سباهي، ج1، ص223-224؛ زكي خيري، ص83.

لتطويرها، لا أن تُعيدَ وتُردّدَ ما يُقال. فلا يُمكن تغيير العالم من دون، أو قبل، تفسيره أولاً، ولا يُمكن دمج مُجتمعات العالم كلّها في صيغة تفسيرية واحدة، فلا بدّ من اعتبار الخصوصية المحليّة. وإذا كان فهد نفسه قد أدرك أهمية القَبْض على مفاصل هذه الخصوصية<sup>(83)</sup>، فإنّ عملاً بهذا الاتجاه لم يتحقّق أبداً.

### طريق التطوّر اللارأسمالي

ليس مُروراً المُجتمعات بالمراحل الاجتماعية الاقتصادية نفسها حتماً. وإذا كانت التحليلات الماركسيّة تقول إنّ المرحلة الاشتراكية تلي المرحلة الرأسمالية، فهذا لا يعني حتمية حدوث ذلك، أو لا يعني أنّ الوصول إلى الاشتراكية لابدّ من أن يمرّ بمرحلة الرأسمالية. وكان لينين يرى أنّ بُلدان العالم الثالث، أو المُتخلفة، بإمكانها الوصول إلى المرحلة الاشتراكية من دون المرور بالمرحلة الرأسمالية، وهذا النوع من التطوّر يُسمّى طريق التطوّر اللارأسمالي، أو طريق التطوّر الاشتراكي<sup>(84)</sup>، وهي تسمية تصف «الدور الذي تقوم به الدولة المُستقلة في التطوير الاقتصادي - الاجتماعيّ على أساس من التخطيط المركزي»<sup>(85)</sup>. وإذا كان ذلك كذلك، أي إذا كانت الدولة هي التي تبني عملية التحوّل إلى الاشتراكية عبر التأميمات والتخطيط الاقتصادي، فسوف تسقط أو تزول شرعية الأحزاب الشيوعية، لأنّ الدولة وليست الطبقة العاملة، ولا الحزب الشيوعي، هي التي تضطلع بذلك<sup>(86)</sup>. ونتيجة ذلك حلّت أحزابٌ شيوعية نفسها كما في مصر، والجزائر، ولكنّ العراقيين كان لهم رأي آخر: «منهم من ظلّ مُؤمناً بحتمية الطريق الرأسمالي طبقاً لاستنتاجات ماركس، ومنهم من آمن بطريق التطوّر اللارأسمالي، على أن يكون الشيوعيون جزءاً من قيادته، وقسم ثالث آمن أيضاً بالتطوّر اللارأسمالي، وكان بوسعهم تسليم السُلطة للديمقراطيين الثوريين، ويكون

(83) يُنظر سباهي، ج 1، ص 224-226.

(84) يُنظر زكي خيري، ص 262-263.

(85) سباهي، ج 3، ص 25.

(86) المصدر نفسه، ص 128.



الشيوعيون فيه مُجرّد داعمين «وهو الدّور الذي فُرض على الأحزاب الشيوعيّة في البُلدان التي يقودها 'الديمقراطيون الثوريون' أي الديكتاتوريات البونابارتية»<sup>(87)</sup>.

وفي اجتماع اللجنة المركزية في آب/أغسطس عام 1964، وافق أغلب أعضائها على طريق التطوّر اللارأسمالي، وقد سُمّي هذا الخط بخط آب، ولكنهم بسبب المعارضة الشديدة من كوادِر الحزب تخلّوا عمّا سُمّي بالسياسة الذيلية<sup>(88)</sup>. وفي السبعينيّات سعى السوفييت إلى إقناع الشيوعيين العراقيين بأنّ ما يجري في بلادهم تطوّر لارأسمالي فعلاً باتّجاه اقتصاد اشتراكي. ولقد آمن الحزب الشيوعي العراقي بتحليلات السوفييت وآرائهم، أكثر ممّا كان يُؤمن بما يراه في واقعه<sup>(89)</sup>. وهذا ما حدث فعلاً في المؤتمر الوطني الثالث للحزب الشيوعيّ المُنعقد في 4-6 عام 1976. وجاء في برنامج المؤتمر: «إنّ الحزب الشيوعي العراقي، الذي يسعى لبناء الاشتراكيّة في العراق، يرى أنّ استكمال مُهمّات الثورة الوطنيّة الديمقراطيّة، بانتهاج طريق التطوّر اللارأسمالي، سيخلق المُقدّمات الضّروريّة للانتقال إلى الاشتراكيّة»<sup>(90)</sup>. وكان ذلك شهادة اعتراف بشرعية «الطريق الاشتراكي»، الذي كان يقوده حزب البعث، بل ذهب البرنامج إلى حد القول:

فقد واصل شعبنا نضاله من أجل استئناف مسيرة الثورة، وحقق نجاحاً كبيراً، ولا سيّما بعد ثورة 17-30 تموز 1968. وخلال هذه الفترة قَطَعَت الثورة شوطاً بعيداً على طريق استكمال مُهمّات ثورة الرابع عشر من تموز، وتعميق مُحتواها الاجتماعي والسياسي. وبذلك دَخَلَت الثورة الوطنيّة في طوّر مُتقدّم جديد<sup>(91)</sup>.

(87) زكي خيري، ص 264.

(88) يُنظر بهاء الدّين نوري، مصدر سابق، ص 310-324؛ حبيب، لمحات، الكتاب السابع، ص 251-260.

(89) يُنظر سباهي، مصدر سابق، ج 3، ص 143.

(90) وثائق المؤتمر الوطني الثالث للحزب الشيوعي العراقي 1976، بغداد، ص 98.

(91) وثائق المؤتمر الوطني الثالث، ص 101. ويمضي البرنامج في التذكير والإشادة بالُمُنجزات الاشتراكيّة بعد العام 1968، ص 101-110.

كان المؤتمر الوطني الثالث أول مؤتمر في تاريخ الحزب الشيوعي العراقي يُعقد علناً، ولقد حضره أكثر من 300 مندوب، ويبدو أن الظروف هيئت له لا لكي يمنح الشرعية لنفسه، بل لينزعها عنه ويمنحها لغيره: لدولة يقودها حزب قومي. وكان لبعض الماركسيين العراقيين رأي آخر في مسألة رأسمالية الدولة الوطنية، إذ يرى حسام الدين الألوسي أن الاشتراكية كل واحد لا يتجزأ، وبعض الطريق لا يقود إلى غاياتها الإنسانية الحقّة. لذلك لا يمكن لحزب ثوري أن يرتضي بهيمنة رأسمالية دولة كنوع من الاشتراكية: «إذا حطمت الدولة الوسطاء والمحتكرين لتكون هي بديلاً عنهم في رفع الأسعار وجرمان الأكثرية من أبسط السلع وأكثرها ضرورة، فذلك شر من الرأسمالية غير المؤممة»<sup>(92)</sup>.

وفي دراسة علمية أكاديمية حلل عصام الخفاجي دور الدولة في هذا الطريق، ولكن لظروف سياسية قاهرة لم تستطع دراسته أن تتناول «المظاهر غير الاقتصادية، رغم أن التحليل العلمي يستند إلى تناول الظواهر بشكل تكميلي يُحيط بمظاهرها السياسية - الاقتصادية - الاجتماعية»<sup>(93)</sup>، ويبدو أن هناك من داخل الحزب الشيوعي أو خارجه «ممن اعتبروا مهمتهم تبرير كل ما هو قائم وتمجيده»<sup>(94)</sup>، قد عارضوا توجهات هذه الدراسة العلمية. وتستند الدراسة إلى أن رأسمالية الدولة الوطنية ليست واحدة في جميع الظروف والتجارب، فإذا كانت هناك بلدان قادتها تجاربها إلى بناء الاشتراكية، وربما يعني الخفاجي هنا كتلة البلدان الشيوعية، فإن إمكانية حدوث العكس قائمة أيضاً. ما يعني أن البرجوازية الصغيرة التي تستلم زمام أجهزة الدولة قد تتصرف بالفائض الاقتصادي «وما دام تصرف هذه الطبقة بالفائض الاقتصادي يجري بمعزل عن رقابة ومساهمة الشغيلة، فإن عملية التمايز تظهر حتماً في صفوفها»<sup>(95)</sup>. يدرك الخفاجي، في تحليل علمي

(92) الألوسي، د. حسام، التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1989، ص 160-161.

(93) عصام الخفاجي، رأسمالية الدولة الوطنية، ص 10، 15.

(94) المصدر نفسه، ص 10.

(95) المصدر نفسه، ص 8.

لظاهرة التخلّف، أهميّة وضرورة تدخّل الدولة، ولكنّ هذا بحد ذاته ليس تقريراً للوجهة التي سوف تتّجه إليها، فقد تكون إمّا اشتراكيّة وإمّا رأسمالية، أو بتعبيره نفسه: «إنّ مجرد قيام رأسمالية الدولة في بلد مُتخلّف لا يعني سوى وجود مرحلة انتقالية ولكن دون تحديد لوجهتها»<sup>(96)</sup>. وبالفعل، فعن طريق التأميمات الاقتصادية ومِلْكِيَّة وسائل الإنتاج، وهَيَمْنَتِهَا الأيدولوجية، تغوّلت الدولة، وتوفّرت الشُّروط المادّيّة لظهور نظام شُمُوليّ، لا نظام اشتراكي عادل.

وأظهر الحزبُ الشيوعي، في المؤتمر الوطني الثالث، تبعيّة مُطلقةً للسياسة السوفييتية، واتّخذ من أعداء موسكو أعداءً له. وأكد أنّه «فصيلة من فصائل الحركة الشيوعيّة العالمية، يُدافع عن نقاوة نظريتها ووحدتها على أساس الماركسيّة - اللينينية والأُمميّة البروليتارية»<sup>(97)</sup>، وتلبية لأغراض (أوامر) السوفييت رأى الحزبُ الماويّة «خروجاً على الماركسيّة - اللينينية وخطراً جدّياً على الحركة الثورية العالمية ينبغي مكافحته»<sup>(98)</sup>. لم يستمر طويلاً التحالفُ البعثي الشيوعي، الذي بدأ رسمياً في تموز/يوليو 1973 تحت اسم «الجبهة الوطنية والقوميّة التقدميّة»، ففي تموز 1979 أنْهت اللجنة المركزيّة للحزب الشيوعي التحالف رسمياً<sup>(99)</sup>. وهكذا انتهى الزواج المؤقت؛ وبلغت السُلطة البعثية الهيمنة الشُمُولية، وما عادت تستفيد شيئاً من وجود حزب غير مرغوب فيه أصلاً لا من البعثيين ولا من الأنظمة العربيّة أو الغربيّة. وتحول الحزب، الذي آمن به القطاع الأوسع من العراقيين، ومثّل لهم في يوم من الأيام الرُؤية الحَلّاصيّة، إلى المنفى والذاكرة. وكلّ ما سيلي هذا التاريخ سيكون لاتاريخاً، فلقد أخرج الحزب الشيوعي التاريخي، نظريّةً وأَمْلاً، نفسه من التاريخ، كما لو أنّه استبق سُقوط الشيوعيّة في بلادها الأمّ.

(96) رأسمالية الدولة الوطنية، ص 14، 30-31.

(97) وثائق المؤتمر الوطني الثالث للحزب الشيوعي العراقي 1976، ص 97.

(98) المصدر نفسه، ص 98.

(99) سباهي، مصدر سابق، ج 3، ص 180.

لم يُعدّل الحزب الشيوعي العراقي من أيديولوجيته إلا بعد أن اكتسحته رياح تغيير عاتية، فكان عليه مثله مثل غيره أن ينحني لها: وأشدّ هذه الرياح عُتوّاً هي البيروسترويكا. وجرى هذا التعديل في المؤتمر الخامس المُنعقد في تشرين الثاني/نوفمبر 1993 باسم «مؤتمر الديمقراطية والتّجديد». وعبارة «تجديد الحزب ضرورةً حيّاتيّة»<sup>(100)</sup>، التي استعملها المؤتمر، تُعبّر فعلاً عن مدى ضرورة التّجديد، وعن سُخرية التّجديد خارج التاريخ، وعن الكيفيّة التي فُرض فيها التّجديد فرضاً ولم يكن نتاج صيرورة أيديولوجية. لقد استجابت أيديولوجيا الحزب للتغيّرات أو الانهيارات في الأيدولوجيا الشيوعيّة الأمّ، ولم تستجب لتغيّرات الواقع الاجتماعيّ العراقي. وظلّت تحليلات الحزب الأيدولوجيّة والنّظرية هي هي، من دون تغيير إلى أن صار الخيار إمّا الموت وإمّا الحياة، فاختر الحزب التّغيير لأنّه «ضرورة حيّاتيّة». واختيارٌ على هذه الطّريقة كان، أيضاً، موتاً بمعنى آخر. بخروجه الجماعي إلى المنفى مُكرهاً بدأت أيديولوجيا الحزب الشيوعي العراقي وكوادره تتآكل شيئاً فشيئاً، ولم تتجدّد فعلاً كما قد يُوهم شعار المؤتمر الخامس. كانت الشيوعيّة في العراق أملاً، ولكنّ الحزب جعلها عصاً ناور بها السوفييت من أجل مصالحهم، وجسراً عبّر عليه البعثيون نحو السّلطة الشّمولية.

### المُقايسة: تأريخ آخر

كُتب تاريخ الحزب الشيوعي من منظورات مُختلفة، بعضها من طرف خصومه الأيدولوجيين، وسأعرض خُطوطها العامّة لاحقاً، وبعضها من شيوعيين انشقوا (القيادة المركزية) عن الحزب الشيوعي العراقي الأمّ، وأحد تواريخ النّمط الثاني كتاب المُقايسة برلين - بغداد<sup>(101)</sup>. يقدّم الكتابُ سرديةً تاريخيّة مختلفة عن

(100) «التقرير السياسي والتنظيمي للمؤتمر الوطني الخامس للحزب الشيوعي العراقي» (ملحق 2)، في: سباهي، مصدر سابق، ج 3، ص 351.

(101) محمود، نجم، المُقايسة: برلين بغداد: الخلفية التاريخيّة لحرب لم تنتهِ، منشورات الغد، لندن، 1991. وعن القيادة المركزية التي تشكّلت في 17 أيلول/سبتمبر 1967 وظُروف ظهورها، يُنظر بطاطو، العراق، ج 3، ص 384؛ كاظم حبيب، لمحات، ج 7، =

فترة مُهمّة وحرّجة في تاريخ العراق والحزب الشيوعي. ومُستند هذه السّرديّة وثائق جديدة تُلقِي الضوء على أحداث العام 1958 وما بعده. ومع ذلك، فإنّ الاستنتاجات القائمة على الحُدُس والتخمين عبر قراءة وقائع وشهادات مُعيّنة هي المنهجية الأساسيّة لهذه السّرديّة، ولذلك لا تدّعي التوصل إلى حقيقة تاريخيّة ثابتة للفترة موضوعة البحث؛ إنّما هي مجموعة افتراضات لا تفتقر إلى الواقعيّة والمَعقوليّة ولكنها ليست نهائيّة. فيبدو السّرْد التاريخي مثل كَشْف، وحلّ ألغاز، بإعادة تركيب قصّة تركيباً جديداً، موضوعتها الرئيسة هي أنّ صَفَقة مُقايضة تمّت بين الاتحاد السوفييتي والغرب، اعترف فيه الغرب بألمانيا الديمقراطية، فأقيم جدارُ برلين، لصالح السوفييت بمُقابل أن يعمل هؤلاء على دفع الحزب الشيوعي العراقي إلى التنازل عن أهدافه الثورية في السّلطة والاستقلال الاقتصادي، ويكون ذلك بمُوافقة بعض قياداته الرئيسة، أو ما يُسمّى بالجناح اليميني؛ فدفع الشعب العراقي الثمن<sup>(102)</sup>.

تنامت مخاوف الغرب من ثورة 14 تموز بعد أن أظهر الحزب الشيوعي شعبية مُنقطعة النظير في ربيع العام 1959، بحيث قاد ذلك الوضع الشعبي العارم ألن دلس إلى التصريح في النيويورك تايمز في 29 / 4 / 1959 بأنّ الوضع في العراق هو أخطر ما في العالم اليوم، وكل ذلك خشية تسلّم الحزب الشيوعي السّلطة. ولّد الثقل الجماهيري الذي ظهر به الحزب الشيوعي العراقي نوعاً من الفزع في الدوائر الغربية، البريطانية والأميركية، ودائرة دول عدم الانحياز. وترافقت هذه الشعبية العارمة للحزب، مع المُطالبات بتأميم النفط، والدّعوة إلى المُشاركة في الحكم. وفي مُقابلة صحفية مع صحيفة اتحاد الشعب في 30 آذار 1959، أعلن سلام عادل، سكرتير الحزب الشيوعي العراقي آنذاك، عن البرنامج الاقتصادي للحزب

= ص 247-275؛ عزيز الحاج، حدث بين النهرين: تجربتي في القيادة المركزيّة، دار ميزوبوتاميا، ودار ومكتبة عدنان، بغداد، الطبعة الأولى (طبعة جديدة مختزلة)، 2013، ص 51 فما بعد، ص 71، 81 فما بعد؛ Ismael, op. cit. p.148, 207-212.

(102) المصدر نفسه، ص 15-16، 66، 180، 185-189، 193. عن دور الكُتلة الرباعية في إبعاد سكرتير الحزب سلام عادل إلى موسكو بذريعة الدّراسة، يُنظر الخرسان، صفحات من تاريخ العراق السياسي الحديث «الحركات الماركسيّة» 1920-1990، ص 94-99.

الشيوعي، الذي تضمّن نقاطاً لتحقيق الاستقلال الاقتصادي. فكانت فكرة الدوائر الغربية، البريطانية على نحو الخصوص، أن يقف الاتحاد السوفيتي ضد فكرة تأميم النفط العراقي مُقابل اعتراف بريطانيا بألمانيا الديمقراطية، وحلّ مشكلة ألمانيا. ونتيجة للتدخل السوفيتي انصاع الحزب الشيوعي، وتواطأ مع الغرب والسوفييت في التخلي عن مُطالبات الجماهير بتأميم النفط. وانتهى الحال بالحزب إلى طريق مسدود، وانخفَضت مطالبه إلى مُجرّد مقاعد وزارية محدودة<sup>(103)</sup>. ويقتبس الكاتب نصّاً لإسحق دويتشر، الذي يصف موقف الحزب الاستسلامي هذا بالإهانة المُقرّفة<sup>(104)</sup>. فقّاد ذلك إلى الانقلاب الدموي في 8 شباط 1963، من دون أن «يُحرّك الاتحاد السوفيتي ساكناً غير ضجّة إعلامية مُناقفة». ومن المُفارقات التي يحفل بها عهد خروتشوف، الذي قاد عملية المُقايسة، اقتراحه حلّ الحزب الشيوعي وانضمامه إلى الاتحاد الاشتراكي العربي، أي إلى المنظمة التي ذبحت الشيوعيين، فالسوفييت كانوا يَرون انقلابي شباط/فبراير وتشرين الثاني/نوفمبر عام 1963 قُوى تقدّمية أدخلت العراق في طريق التطوّر اللارأسمالي<sup>(105)</sup>.

لن يكون مُخطئاً تماماً من يسم هذه السردية بالتلفيق، لا سيّما أن المُؤلّف نفسه يُقرّ بضَعْف ما يحكيه في مواطن كثيرة فيلجأ إلى «الحَدْس والتخمين». وليس القصد من العَرَض الموجز لهذا التأريخ الضدّي تأييد ما يذهب إليه، ولا تكذيبه، ولكن ما يذهب إليه كتأريخ هو أيضاً جُزء من التأريخ؛ فكلّ تأريخ هو مُمكنات كثيرة تتكشف تاريخياً شيئاً فشيئاً.

### الموقف القومي والديني من الشيوعية

ليس ثمة فكرة مثل الماركسيّة أو الشيوعيّة لاقت انتشاراً واسعاً في العراق بعد الحرب العالمية الثانية، وليس مثلها فكرة واجّهت من العداء، والنقض،

(103) المصدر نفسه، ص 117، 155-157، 173، 202-203، 208-219، 223.

(104) دويتشر، إسحاق، روسيا، الصين والغرب، لندن، 1970، ص 187-188، نقلاً عن نجم محمود، المقايضة، ص 247.

(105) المصدر نفسه، ص 267-268.

والنقد، والتشهير. تألّبت ضدها، حتّى قبل انتشارها وانتماء قطاعات واسعة من الجماهير، جهات اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة مختلفة. ولا بدّ بطبيعة الحال من أن نضع ذلك كلّه في سياق الدّولي العام، وحروب المصالح بين المعسكرين الشّرقي والغربي، وفي سياق أفكار الشيوعيّة الصّادمة لثقافة جُمهور يُشكّل الدّين جوهرها، وفي سياق ما جرى من أحداث دامية في الشارع العراقي خصوصاً بعد 14 تموز/ 1958.

وكان أوضح موقف حكومي رسمي ضدّ الشيوعيّة عندما أقرّ مجلس الوزراء العراقي في جلسته المُنعقدة في 27 نيسان/ أبريل 1926 الانضمام إلى دوائر شُرطة مصر وفلسطين وسورية لمكافحة الشيوعيّة<sup>(106)</sup>. وفي الثلاثينيّات ظهر كُتيب بعنوان موقفنا تجاه الشيوعيّة يُحذّر من دفع الشيوعيّة السوفييتيّة للمُشرّدين البروليتاريين إلى الهجرة إلى العراق تحت شعارات برّاقة وهميّة تُؤكّد وحدة الإنسانيّة وأنّ الأرض قرية صغيرة ملك للجميع. كما تضمّن هذا الموقف رفضاً لمبدأ صراع الطبقات انسجماً مع التقاليد والسّجّايا العربيّة الإسلاميّة التي لا يُمكن أن تسمح بظهور هذا الصّراع، ولا تُقرّ به، لأنّها تضع للفقير نصيباً من مال الغني، وتعلّو على العلاقات المادّيّة إلى سماء العطف والحنان. فبلاد مثل بلادنا لا يجوع فيها أحد، أو لا يموت فيها أحد من الجوع. إنّ التضامن الدّيني، والقومي، والعائلي، وهذه مواقع تُنكرها الشيوعيّة كما يحسب أصحاب هذا النقد، تحوّل دون الجوع والظلم. أمّا سبب ظُهور الشيوعيّة في البلاد العربيّة فيُعزى إلى أنّ أكثرية الشيوعيّين من قُوميات غير عربيّة أو من الجّهلة، فطاب لكليهما تحطيم مُقوّمات الوجود القومي العربي<sup>(107)</sup>.

تواترت كثيراً فكرة انتشار الشيوعيّة بين أبناء الأقليّات، وأُتخذت ذريعة، رِفقة ذرائع أخرى، لرفض الفكرة وإدانة الأقليّات ضمن توصيفات ماهويّة تتراكم

(106) يُنظر عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقيّة، ج2، ص59-60.

(107) يُنظر موقفنا من الشيوعيّة لنخبة من الشباب القومي، مطبعة المعارف، بغداد، 1939، في: د. جعفر عباس حميدي (إعداد)، مصدر سابق، ص72، 77، 80.

مُكوّنة مساحة من الخطاب القومي العُروبي تُلخّصها عبارة تقول إن الأفكار الشيوعية تنتشر بين غير العرب ممّن يُقاسون مُركّب النقص فتكون مُتنفّساً لهم<sup>(108)</sup>.

مثل التفسير الطبقي تحدياً للفكر القومي العربي، لأنّه تفسير يتعدّى حُدود الأمة، والقومية. ولا شك في أنّ القبول به وحده سوف يَنزع عن الفكرة القومية شرعيّتها ما دام الصّراع سيكون حينئذٍ طبقياً لا قومياً. وبعض دُعاة القومية ممّن رفض فكرة الصّراع الطبقي، وشنّ عليها هُجوماً ضارياً وأحياناً شتائم مُقدّعة<sup>(109)</sup>، كان يَنطلق من مُقدّمة يفترضونها منطقية وطبيعية وهي أنّ الأمة وحدةٌ صُلدة تضمّ أبناءها بعضهم إلى بعض، أو أنّ الأمة وحدةٌ أخلاقيةٌ، وأيّ محاولة لإفشاء فكرة الصّراع الطبقي فيها سوف يُفَتّت هذه الوحدة حتماً. وكان «تضامن» الأمة، أحد أهمّ ملامح هذه المُقدّمة: إنّ «التضامن الاجتماعي، لا كِفاح الطبقات، أساس كلّ حركة إصلاحية»<sup>(110)</sup>، لأنّ كِفاح (صِراع) الطبقات يصرفُ الفرد القومي عن أساس المُشكلة، ألا وهو الكِفاح ضد عدوّ يقع خارج الأمة لا داخلها، وإذا ما كان هناك من أبناء الأمة ممّن تطابقت مصالحه مع مصالح المُستعمر، فإنّ ذلك لا يعني انقسام المُجتمع طبقياً، بل يعني وجود عُملاء أفراد يجب أن يُلفظوا من جسد الأمة. إنّ مبدأ الصّراع الطبقي يُفرّق بين أبناء الأمة

(108) يُنظر عبد الرحمن البزّاز، «وجهة العرب»، ص 127؛ سيف، مالك، للتاريخ لسان: ذكريات وقضايا خاصة بالحزب الشيوعي العراقي منذ تأسيسه حتّى اليوم، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1983، ص 115-120، 187-206.

(109) من الكتابات القومية التي لم تدّخر شيئاً من السبّاب والشتائم المُقدّعة ضدّ الشيوعية والشيوعيين، يُنظر سليم، د. شاكِر مصطفى، من مذكرات قومي متأمر، (ج 1)، مطبعة العاني، بغداد، 1959، والإعصار الأحمر، (ج 2)، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، 1960؛ محيي الدّين، د. عبد الرزاق، من أجل الإنسان في العراق، مطبعة دار السلام، بغداد، ط 1، 1960؛ بدر شاكِر السيّاب، كنت شيوعياً، منشورات دار الجمل، ط 1، 2007 (والكتاب مجموعة مقالات نُشرت عام 1959 في جريدة الحرية ببغداد).

(110) هيئة تحرير مجلة عالم الغد «خصائصنا القومية»، في عالم الغد (مجلة)، بغداد، السنة 1، العدد 4 (16 كانون الثاني/يناير 1945) ص 1-2 في: قراءات في الفكر القومي، ص 90.



الواحدة ذات المصير الواحد والوطن الواحد بدعوى الجمع بين أبناء الطبقة الواحدة في أمم مُتنوّعة ومُختلفة<sup>(111)</sup>. وعليه، فإنّ الفرق بين القومي والشيوعي هو أنّ الأوّل يرى أمّته وحدةً واحدةً «وهم سَوَاسِيّة في نظره»، أمّا الثاني، الشيوعي، فإنّه لا يَعرّف إلّا «بطبقة واحدة فقط يُسمّيها الكادحة، أمّا الأخرى البرجوازية فهي مُجرمة، رسالته مَحُوها من الوجود»<sup>(112)</sup>.

كانت أغلب هذه الرّدود تنحو مَنحى عاطفياً، من دون التصدّي لمناقشة الفكرة نفسها، وجعلت من وحدة الأمّة، أو تضامنها، جوهرّاً لاتاريخياً، واستعملت ضِمناً تشبيه الأمّة بالعائلة. فما دامت العائلة وحدة واحدة، فإنّ الأمّة الواحدة، التي تشترك في المصير الواحد، وإن لم تشترك في وطن واحد، هي أيضاً وحدة واحدة. ويُمكن القول بهذا الصدد، إنّ بعضاً من الحركات القوميّة في أثناء مُقاومتها للاستعمار، أو حتّى في فترة ما بعد الاستعمار، وجدت من الضّروري رفع الأمّة إلى منزلة الجوهر الواحد، بالضبط كما رأينا عند منيف الرزّاز، الذي عَزَا ظهور وحدة الذات (الأمّة) إلى وحدة العدو.

وفي حمأة الصّراع ضد الماركسيّة كتب قوميون من أجل تفسير التاريخ. فكانت أهدافهم كما عبّر عنها عبد العزيز الدّوري: «تكوين فكرة واضحة عن جذور حاضرنّا»<sup>(113)</sup>. ولقد بذل الدّوري جهوداً، عَرَضَناها فيما سبق، ليست هيّة لكتابة جذور الحاضر، استناداً إلى مبدأ «أنّ الحاضر يتصل بالماضي»<sup>(114)</sup>. تكثّفت كتابة التاريخ قومياً في فترة صِراع الستينيّات، وبعد سقوط الجُمهوريّة الأولى، ضدّ التفسير الماركسي للتاريخ، وهو صِراع شَمَل كلّ شيء وجرى على

(111) يُنظر شبيب، عبد الرزاق، الاشتراكيّة العربيّة، مطبعة العاني، بغداد، ط 1، (د. ت.)، ص 26-27.

(112) يُنظر شوكة، سامي، لماذا أنا قومي؟ منشورات مكتبة الشّباب القومي، بغداد، 1948، (37-3)، في: قراءات في الفكر القومي، ص 168.

(113) الدّوري، د. عبد العزيز، «التاريخ والحاضر»، في: الدّوري، د. عبد العزيز وآخرون، تفسير التاريخ، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، (د. ت.)، ص 11.

(114) الدّوري، د. عبد العزيز وآخرون، تفسير التاريخ، مصدر سابق، ص 12.

جميع الصُّعد، والتاريخ بطبيعة الحال ميدان أثير. محور النظرية القومية للتاريخ نقاء الأمة، على عكس ما تراه الماركسيّة، لأنّ «مفهوم الماركسيّة عن كفاح الطبقات قاتمة سوداء تجعل التاريخ كله حرباً أهليّة مُستمرة... إنّ مفهوم الماركسيّة عن الصراع الطبقي مصدر لإثارة الأحقاد والكراهية بين أفراد الأمة الواحدة»<sup>(115)</sup>.

والغاء فكرة الصراع الطبقي، أو التقليل من أهميته في الأقل، هو ما ميّز الاشتراكية العربيّة عن الاشتراكية الماركسيّة، وهي ميزة لطالما ركّز عليها القوميون العرب، لأنّ ذلك سيمنحها، كما يحسبون، صياغة أخرى مُختلفة. فالاشتراكية العربيّة، في إحدى صياغاتها، روحية وأخلاقية وفرغ من القومية العربيّة، ولا حلّ للمشكلة الاقتصادية إلّا بحلّ المشكلة القومية<sup>(116)</sup>. فالأمة، وليست الطبقة، هي الأصل. ليس هذا فحسب، بل يُمكن حل التناقضات الاجتماعية، إن وُجدت، سلمياً. وللإشتراكية العربيّة، شأنها شأن القومية العربيّة، جذور في التراث الحضاري العربي، ولذلك هي ليست صورة أخرى من صور الماركسيّة. فبفضل هذه الجذور فقط يُمكن للفكرة أن تستقر وترسخ، بل إن الاشتراكية راسخة فعلاً في العراق مُنذ ظهور الإسلام، وما زالت مُستمرة إلى اليوم، لكننا بفعل الألفة لم نَعُد ندرك أنها اشتراكية<sup>(117)</sup>.

في الزمن البعثي، تكفّلت السُلطة بكتابة تاريخ الحزب الشيوعي، ليس فقط لتشويهه بل لتسويغ إبادته أو تشريده. ركز التأريخ البعثي للشيوعية على موقف الحزب الشيوعي من المسألة الفلسطينية، والمسألة الدّينية، ورفضه لمفهوم الأمة العربيّة، وتبعيته للسوفييت. فَمُنذ بدايته، حمل الحزب الشيوعي العراقي جراثيم

(115) خصباك، د. جعفر حُسين، «التفسير الماركسي للتاريخ»، في: تفسير التاريخ، ص 43.

(116) يُنظر عُفلق، «الاشتراكية العربيّة»، (1946)، في سبيل البعث، ص 284-287.

(117) يُنظر سعدون حمّادي، «الاشتراكية والقومية»، ص 108؛ الصكبان، د. عبد العال، معنى الاشتراكية العربيّة (محاضرة أُلقيت في الموسم الثقافي لدائرة الاقتصاد والعلوم السياسيّة بجامعة بغداد 20/4/1964)، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، 1964، ص 27-29؛ عبد العزيز الدُّوري، «الجذور التاريخية للاشتراكية العربيّة»، ص 4، 22؛ شبيب، الاشتراكية العربيّة، ص 186-187.

أمراضه السياسية، وضعف قياداته بسبب عدم استقلالهم الفكري والتقدير الواقعي، وفوضى التنظيم. وكما الأحزاب الشيوعيّة في الأقطار العربيّة، فإنّ الحزب الشيوعي العراقي ظلّ لا حاجة أو مُعانة اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة، بل هو جاء نظرة جاهزة، فكان نتاج زواج غير شرعي. وفوق ذلك كلّ، يحمل التاريخ البعثي الشيوعيّين أنفسهم تبعات مصيرهم المأساوي الذي عانوه في 8 شباط عام 1963! (118).

من جهة أخرى، كانت أشدّ المواقف جذريّة تجاه الشيوعيّة هي تلك التي صدرت عن المؤسسة الدينيّة في العراق. شهدت سنوات العلّيان الثوري والأيدولوجي بعد 14 تموز/يوليو 1958، تقارباً محدوداً بطبيعة الحال بين الحركات الإسلاميّة السنيّة والشيعيّة، وكان يُوحدها بشكل عام عداؤها للشيوعيّة والتيّارات القوميّة العلمانية. وزاد من ذلك العداء القوانين التي صدرت بعد الثورة، ومن بين هذه القوانين، قانون الأحوال الشخصيّة رقم 188. ومن أهم ما تضمّنه هذا القانون، وأثار ردّ فعل المؤسسة الدينيّة، هو ما يتعلّق بمنع تعدّد الزوجات، فلقد جاء في الفقرة (4) من المادّة الثالثة (باب الزواج): «لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلّا بإذن القاضي ويشتّرط إعطاء الإذن تحقّق الشرطين التاليين: (أ) أن تكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة واحدة؛ (ب) أن تكون هناك مصلحة مشروعة». وعن أهلية المرأة للزواج نصّت المادّة الثامنة: «تكمل أهلية الزواج بتمام الثامنة عشرة»، ومن المسائل التي أثارت حفيظة رجال الدّين وغضبهم «مساواة الأنثى بالذكر في الإرث». وحدّت مُناهضة هذا القانون الشيعة والسُنّة، وقد بعث السيد محسن الحكيم (1889-1970)، المرجع الشيعيّ الأعلى آنذاك، الوفود إلى

(118) يُنظر عبد الكريم، سمير، أضواء على الحركة الشيوعيّة في العراق، خمسة أجزاء، دار المرصاد، بيروت، د.ت. (مقدمة الكتاب، ج 1، بقلم د. صلاح محمد، ص 4)، ج 1، ص 13-19، 189، 213، 217، 228؛ ج 2، ص 195-197؛ ج 3، ص 5، 10. يُعلن هذا الكتاب أنه جاء كردّ فعل لمحاولات قام بها شيوعيون عراقيون تحدّثوا عن حزبهم، ولكن ليس بموضوعية، لذلك ستكون «الموضوعية والأمانة» من مُهمة التاريخ الجديد! ج 1، ص 13-14. يُنظر أيضاً ناجي، محمد عبد، الحزب الشيوعي العراقي: أزمة المُواطنة والتنظيم، منشورات دار الغروب للطباعة والنشر، نيقوسيا، ط 1، 1986.

عبد الكريم قاسم لإلغاء القانون. وتأزمت العلاقة بين السلطة والمؤسسة الدينية، وبلغ التأزم ذروته بضدور فتاوى من علماء الفريقين تحرّم الانتماء إلى الحزب الشيوعي. وكان أشهر هذه الفتاوى تلك التي صدرت عن السيد محسن الحكيم في 20/2/1960، وهي كانت جواباً عن استفتاء، وهذا نصّها: «لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي، فإنّ ذلك كفرٌ وإلحادٌ أو ترويجٌ للكفر والإلحاد، أعاذكم الله وجميع المسلمين عن ذلك وزادكم إيماناً وتسليماً»<sup>(119)</sup>.

ولكن قبل هذه الفتاوى الأصولية، وبمقابلها، كان هناك موقف أفصح عن فهم عملي وسياسي، وأكثر استيعاباً للحالة العراقية، ونظر إلى المد الشيوعي، رغم موقفه المنكر للفكر الشيوعي تمام الإنكار، على أنه نتيجة لأسباب اجتماعية واقتصادية، فهو لم يظهر اعتباطاً، ولم يتغلغل حتى في البيئات الدينية إلا لأنّ ثمة شروطاً أفرزتها. فبدلاً من تكفير الشيوعية، ينبغي التفكير فيها وفهم أسباب انتشارها، وعدم التعامل معها بمنعزل، بل بوصفها نتيجة لسبب أهم وأخطر وهو الاستعمار الغربي، الذي نشر الجهل والفقر والمرض، فكانت هذه المهلكات، حسب تعبير الإمام محمد حسين آل كاشف الغطاء (1876-1954)، السبب في نمو الشيوعية. وعلى هذا الأساس يجب أن تُكافح، لا على أساس الاضطهاد والإعدام. وعدّ آل كاشف الغطاء الاستعمار الغربي أخطر على العرب والمسلمين من المد الشيوعي، فهذا الأخير يُمكن دفع خطره بتحقيق حرية الشعوب والعدالة

(119) يُنظر نصّ هذه الفتوى وفتاوى أخرى في العاملي، أحمد عبد الله أبو زيد، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق (ج1)، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2006، ص355-358؛ دان، أوريل، العراق في عهد قاسم، ترجمة وتعليق جرجيس فتح الله، دار آراس للطباعة والنشر (أربيل) - منشورات الجمل (بيروت - بغداد)، ط1، 2012، ص321-323؛ حبيب، لمحات، ج6، ص454-460؛ د. إيمان الدباغ، مصدر سابق، ص482، 486؛ الخيون، رشيد، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق: (2) السّنة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط1، 2011، ص44؛ الأسدي، محمد هادي، «فتوى الإمام الحكيم حول الشيوعية»، الموسم، ص127-138؛ كاظم حبيب، «ما هي الأهداف السياسية الكامنة وراء اتهام الشيوعية والشيوعيين في العراق بالكفر والإلحاد»، الموسم، ص139-164؛ ويضم العدد مقالات أخرى تناولت فتوى السيد الحكيم.

الاجتماعيّة، ولا صلاح للأُمّة، ولا سبيل لمُقاومة الشيوعيّة، إلّا بمبدأ صالح. بالمُقابل يَصْغُب دَرء الخطر الغربي لأنّه يظهر بلباس المُثل وقيَم الحرّيّة والإنسانية، رَغْم أنّ ما تُعانيه الشُّعوب فعلياً إنّما هو بسبب الاستعمار الغربي، الذي اتَّخذ من الدول العربيّة مطايا لذبح فلسطين «ذُبْحاً شرعيّاً»، أما الشيوعيّة، فهي لم تغتصب من العرب بلاداً ولم تستعمر دولةً، ولهذا يُقرّر الشيخ: «ألف سلام على الشيوعيّة على شدّة نُفورنا منها وبُعدنا عنها ومُكافحتنا المريعة لمبادئها الهدّامة ومُحاربتنا لها بكل قُوانا»<sup>(120)</sup>.

نادراً ما يُقدّم رجلٌ دينٍ العمليّ على المبدئيّ، والذرائعيّة على الأصوليّة، ولكنّ الشيخ آل كاشف الغطاء فعلَ ذلك في تلك المُناسبات، إذ أدرك أنّ جوهر الصّراع لا يدور حول المبدأ الفكري النّظري، رَغْم أهمّيّته، إنّما حول طبيعة السياسات التي تدور على الأرض فعلياً، وأثر ذلك على مصالح المسلمين والعرب والعراقيين، وعمّا ترتّب على ذلك من شروط اجتماعيّة قاهرة دَفَعَت النَّاسَ إلى تبني مواقف تتعارض مع مبدئها الدّيني. إنّ فهم الصّراع له أوّلويات، وتقديم الأوّلى على غيره يُفسّر الواقع، ولا يُعمّيه. إنّ تعمية الواقع وتزييفه خدمةٌ قدّمتها فتاوى تكفير الشيوعيّة والشيوعيين لحركات سياسيّة مدعومة من قُوى خارجية من أجل تصفية خُصومها في سياق صِراعٍ دولي. فخسر، في النهاية، الدّينيون وغيرهم سواء بسواء.

(120) يُنظر آل كاشف الغطاء، الإمام محمد حُسين، المُثل العُليا في الإسلام لا في بحمدون، منشورات دار الوعي الإسلامي، بيروت، ط5، 1980، ص17-21: ومحاورة الإمام المصلح محمد الحُسين آل كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد بمُناسبة زيارتهما لسماحته في مدرسته في النجف. (الأولى يوم الأربعاء 27 محرّم الحرام 1373 هجرية/ 1953 ميلادية، والثانية قبل ذلك)، مجلة الرفيق في الأرجنتين، طبعة 2، 1374 هجرية/ 1955م)، ص12-17.

## الفصل الخامس

### الماركسيّة منهجاً ورؤية

#### الماركسيّة في حقول المعرفة

الماركسيّة، فلسفياً، رؤيةٌ مادّيّةٌ للعالم بمُقابل الرؤية المثالية الفلسفية والدينية. والمادّيّة تعني، بمُصطلحات عامّة، أنّ الوجود يسبق الوعي اجتماعياً ومعرفياً وأنطولوجياً. وهذا مبدأٌ فلسفيٌ كُلّي صار قانوناً علمياً كُلّياً يشمل جميع الحقول التي توزّعت عليها المعرفة نظرياً، التي هي اجتماعيّة في المحلّ الأوّل، أو تُردُّ إلى أساس اجتماعي. والمُجتمع كلّ واحد، إنّما توزّعت معارفنا، نتيجة أشكال الإنتاج وعلاقاته، على ميادين وحقول نظريّة ومعرفية تبدو مُستقلة ظاهرياً. والحياة الاجتماعية ليست مُمارسة فردية ولا اعتباطية ولا هي وليدة الآن والهُنا، إنّما هي تاريخيّة. وفي هذا المِعمار المُعقّد للحياة الاجتماعية أساس وقاعدة مادّيّة تتغيّر تاريخياً، ولكنها الفاعلة والمُؤثّرة؛ وهي التي «تُحدّد» (وهذا المُصطلح مثل إشكالية في تاريخ الفكر الماركسي) جميع أشكال الوعي والمعرفة. ثمّة ثنائية في كلّ مجتمع: البنية التحتيّة (الأساس المادّي للحياة الاجتماعية) والبنية الفوقية (التعبيرات الفكرية أو الأيديولوجية)، ثنائية يتّلازم طرفاها، واختلفت طبيعة هذا التلازم حسب الصّياغات الماركسيّة المُتطوّرة بين أن يكون تلازماً سببياً أو تلازماً شَرْطياً. والماركسيّة منهج له قواعده النّظريّة الصالحة لدراسة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية وتصلح للتطبيق في جميع ميادين المعرفة والفكر. وبهذا المعنى، ونتيجة له، «تَمَرّكست» منهجياً حقول معرفيّة وثقافيّة في الفكر العراقيّ الحديث.

غني عن القول إنَّ ظهور تمثيلات الماركسيّة وتبلورها كانت مُرتبطة، بشكل أو بآخر، بمسيرة الحزب الشيوعيّ نفسه وانتشاره، ومُرتبطة أيضاً بالانفتاح الأكاديمي والثقافي على الفكر الغربيّ بشكل عام، وإقبال المُفكرين والمُثقفين على الفكر الماركسيّ رؤيةً للعالم وسلاحاً أيديولوجياً في الصّراع ضد الإمبرياليّة ومعالجة ظاهرة التخلف والتبعية للغرب. غير أنّ انتشار الفكر الماركسيّ وتغلّغه في الحقول المعرفيّة والنّظرية لا يعني أنّه قد ترك أثره الحاسم على أيديولوجيا الحزب الشيوعيّ؛ فليس كلُّ ماركسيّ كان عضواً في الحزب، ولا كلّ عضو في الحزب أغنت أفكاره حزبه، ولا أنّ الحزب كان بوسعه استيعاب الجديد. لقد كانت للحزب حساباته السياسيّة والتنظيميّة، فالنضالُ شيء والفكرُ النظريّ شيء آخر، رَغْم العبارة الشهيرة: كلُّ حزب ثوريّ يحتاج إلى نظريّة ثوريّة. فربما يظل الحزبُ ثورياً، أي يقسر نفسه على الثوريّة، رَغْم نفاد صلاحية النّظرية، أو رَغْم حاجة النّظرية إلى التجديد؛ بعبارة أفصح، لم يكن الحزب اللينينيّ ثورياً في جميع المَجالات؛ ربّما قاد مظاهراتٍ ومسيراتٍ ناجحةً، لكن هذا لا يعني أنّه كان بوسعه أن يقود مُراجعاتٍ فكريّة، أو إعادة النّظر في «تعاليم الآباء» المؤسّسين. ولا يختصُّ الحزبُ الشيوعيّ العراقيّ وحده بهذا الفقر النظريّ، بل هي حالة عامّة شملت الأحزاب الشيوعيّة العربيّة كلها وحتى غير العربيّة<sup>(1)</sup>.

(1) يُنظر كيلة، سلامة، العرب ومسألة الأُمّة: منظور ماركسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص7. (ويُشير المؤلف إلى أن هذا الكتاب كان قد صدر في نهاية الثمانينيّات). ومن المُناسب أن أُشير هنا إلى أنّ هذه الحالة لم تقتصر على الأحزاب الشيوعيّة العربيّة، بل كانت أحزاب بلدان مُتقدّمة تُعاني الشيء نفسه. لنقرأ، مثلاً، شهادة كتبها الفيلسوف لويس ألّتوسير عن الفقر النظري للحزب الشيوعي الفرنسي: «إنّ الحزب الشيوعي الفرنسي لم يَجْتَذِب أشخاصاً يتمتّعون بتكوين فلسفي كافٍ ليُدركوا أنّ الماركسيّة يجب أن لا تكون ببساطة عقيدةً سياسيّة، منهج تحليل وفعل، ولكن أيضاً، وقبل كلّ شيء آخر، الساحة النّظرية لبحث أساسي لا غنى عنه ليس فقط لتطوّر علم المجتمع ومختلف العلوم الإنسانية، ولكن أيضاً لتطوّر العلوم الطبيعيّة والفلسفة». يُنظر ريكور، مصدر سابق، ص178؛ Althusser, Louis, *Politics and History*, tr. Brewster (Unwin Brothers, 1977), pp.74-83. نقلاً عن إبراهيم، عبد الفتاح، الاجتماع والماركسيّة، إعداد وتقديم شهاب أحمد الحميد، نسخة مصورة، 2005، ص70-71. (صدرت الطبعة الأولى عن دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980).

والسبب في ذلك لا يعود، بالتأكيد، إلى الماركسيّة فقط، بل إلى الفكر العربي بأسره. زد على ذلك صعوبة ازدهار البحث النظري في صفوف حزب وفكر واجها منذ البداية قمعاً شرساً، وتشويهاً لم يدّخر أي وسيلة، فضلاً بالطبع عن ضعف الإعداد والتكوين النظري والفكري لرواده.

كانت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية مرحلة النهضة والثورة، وكانت الماركسيّة فكرياً وحزبياً محور أفعال هذه المرحلة. لقد خلقت الرؤية الماركسيّة نزوعاً لدى المثقف العراقي نحو فهم جديد للعالم، كما أدخلت تجديدات في لغة الفكر والثقافة والأدب والصحافة. لنستمع إلى شهادة مهمة لغائب طعمة فرمان (1927-1990):

كانت الماركسيّة بالنسبة لنا جيل الحرب [العالمية الثانية] وما بعدها عالماً جديداً مبرراً من منغصات الواقع وقروح، ولقد ارتبطت الماركسيّة في ذهننا بالحرية والثورة على الظلم والتّحدي... ومن خلال قراءتنا تعرّفنا على التعبيرات الماركسيّة العامّة، الصراع الطبقي، القيمة الزائدة، الاستعمار آخر مراحل الرأسمالية، الطبقات، كما تعرّفنا على تطوّر التاريخ عبر عهوده المتتابة، ولكن هذه الموضوعات كانت عامّة بالنسبة لنا... وكان الجانب السياسي فيها يظغى على الجانب الفكري التأملي، فلقد كان الواقع زاخراً، يدعو إلى الحركة أكثر ممّا يدعو إلى التأمل وإطالة النظر<sup>(2)</sup>.

كانت روح الثقافة التي سادت الخمسينيّات جزءاً مكملّاً للنمو السياسي، بمعنى الانشغال في قضايا المجتمع المدني، والتطلّع إلى ثقافة تشاركية، وإشراك فئات جديدة في العمل الثقافي السياسي كالنساء والعُمال والفلاحين، وظهور حركة فكرية كان يُمكن أن تُوفّر بدائل عن السياسة التسلّطية<sup>(3)</sup>. ولم تكن روح

(2) الصائغ، يوسف، الشعر الحر في العراق منذ نشأته حتّى عام 1958: دراسة ونقد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ص 82-83. (لقاء خاص للصائغ مع فرمان)، يُنظر أيضاً شهادات لأدباء عراقيين آخرين عن أثر الماركسيّة في الثقافة العراقيّة، ص 83-84.

(3) يُنظر دافيس، مذكرات دولة، ص 140 فما بعد.



التضامن بين هذه الجماعات، التي شكّلت مُجتمعاً مدنياً، قائمة على أساس إنني أو ديني، بل على أساس الالتزام الأيديولوجي، والانتماء الحزبي<sup>(4)</sup>. ورُبّما استمرّت هذه الروح الثقافية الخمسينية التي تميّزت بالخروج من البُعد المحلي والمُشاركة في عمل فوق محلي في ثقافة الستينيات، التي عبّر فيها جزء مهم من الأدب عن تطلّعه إلى الاندغام بأطروحات التحرّر والانعقاد الإنسانيين، ولعلّها لدى العراقيين، أشدّ حدّة في التعبير، بسبب الضيق الثقافي الذي كان يشعر به المثقف التقدّمي في بيئة اجتماعيّة لم تتغيّر بما ينسجم مع التغيّر العالمي المتسارع، فضلاً عن شعوره بقُدم عواصف السياسة الكاسحة، التي بلغت ذروتها بعد إسقاط الجمهورية الأولى. كانت الستينيات ميدان الصّراع بين الثقافة الحرّة والثقافة المُسيّسة<sup>(5)</sup>، ومجتمع شبه مدني في طُور الثّمو ونُخبة سياسيّة ريفيّة وعسكريّة. شَهِد الفكر العراقي في الستينيات، وبسبب الصّراع الأيديولوجي الفكري والسياسات الطائفية تحوّلاً في نتاجاته من التّفكير العلمي إلى التّفكير الأيديولوجي المحض. فبدّت الستينيات مرّجلاً يُمور برُدود أفعال سياسيّة ضد نهج جديد كان قد انتهجه الزعيم عبد الكريم قاسم. لقد كان قاسم «هو الزعيم العراقي الأوحد في القرن العشرين الذي قارَعَ النّزعة الطائفية في الحياة العامّة»<sup>(6)</sup>، وكانت سياسته اللاطائفية بمثابة انتهاك لنسّق ثقافي اجتماعي سياسي شكّل المُجتمع السياسي منذ تأسيس الدّولة القوميّة في العراق. وتكثّفت ردود أفعال

(4) يُنظر زبيدة، سامي، «صُعود وانهيار المجتمع المدني في العراق»، في: المجتمع العراقي: حفريات سوسولوجية، ص 93.

(5) للاطلاع على جوانب من البيئة الفكرية والثقافية التي سادت الستينيات، وما كتبه شعراء ستينيون كمذكرات عن نُموهم الفكري، وأوصافهم للبيئة الفكرية والثقافية التي شهدوها وكانوا جزءاً منها، وعن صراعاتهم الأيديولوجية، يُنظر: مهدي، سامي، الموجة الصاخبة: شعر الستينات في العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1994؛ والعزاوي، فاضل، الرّوح الحية: جيل الستينات في العراق، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط 2، 2003 (وطبعته الأولى في عام 1997)؛ وكريم، فوزي، تهافت الستينيين: أهواء المثقف ومخاطر الفعل السياسي (والكتاب مجموعة مقالات، وعنوانه هو عنوان إحدى هذه المقالات)، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ط 1، 2006.

(6) إريك دافيس، مذكرات دولة، ص 194.

الستينيّات السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة لتتمخّض أخيراً (عام 1968) عن نظام سياسي سوف يُوصل (ويستغلّ) تناقضات المجتمع العراقي إلى حُدودها القصوى، ويُعلن بالتالي موت المجتمع المدني<sup>(7)</sup>.

بعد الحرب العالمية الثانية تفتّحت البيئة الثقافيّة العراقيّة على تيّارات واتّجاهات فكرية، ظَهَرَتْ مَلامحها في أصناف الإبداع والكتابة والتّفكير بعامة. وكانت الوجوديّة من بين هذه التيارات، فعمدَ نُقاد وأدباء عراقيون إلى نشر مفاهيم هذا التيار. فظهرت في قاموس النقد الأدبي، وفي كِتابات مُثَقِّفين كلمات «وجودي»، و«وجودية»، و«الالتزام»، و«الإنساني»، وغير ذلك من كلمات ومفاهيم وجودية. كما انجذب الكُتّاب، لا سيّما الأدباء، إلى فكرة سارتر عن الكاتب المُلتزم إنساناً يعكس، ويتبنّى، قضايا عصره ومُجتمعه<sup>(8)</sup>. ليس هذا فحسب، فلقد دخلت مفاهيم وكلمات أخرى، صارت رُبّما أكثر رواجاً، وتأثيراً: العبث، والعدم، والقلق، وما إلى ذلك. ولعلها كانت الأكثر تأثيراً في أدب الخمسينيّات غير المُوجّه ماركسياً. إنّ أدب فؤاد التكرلي عيّنة بارزة على تأثير الفكر الوجودي. غير أنّ الوجودية لم تتجاوز حُدود الكتابة الأدبية، إذ لم يعرف الفكر العراقي مفكراً يُمكن أن يُعدّ وجودياً أو من أتباع الوجودية. وهذا هو جوهر السؤال الذي يطرحه يوسف الصائغ (1933-2006): «هل استطاعت الوجودية أن تبلور في تيار فكري في العراق له تأثيره ومَداه كما استطاعت الماركسيّة مثلاً أن توجد تياراً فكرياً ماركسياً؟»<sup>(9)</sup> وجوابه بالنفي طبعاً، ومن أسباب عدم انتشار الوجودية، بصفتها اتّجهاً فكرياً، محدودية ما وصل من مصادر وجودية، وصُعوبة وصول العراقيين إلى مظانّها لافتقارهم إلى لغة أجنبيّة، فكلّ ما تيسر لهم كان مُلخّصات ومَقالات سريعة وعامة وسطحية في صحف ومجَلّات مصريّة، ومع ذلك كانت هناك أوساط اجتماعيّة مُهيّأة، كما يرى الصائغ، لتقبّل هذا الفكر

(7) يُنظر عبد الجبار، فالح، المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، ترجمة هبة قبّلان، منشورات معهد الدّراسات الاستراتيجية، بيروت، ط 1، 2006، ص 22.

(8) See Bashkin, op. cit., p.91.

(9) يوسف الصائغ، ص 104.

مُعَلَّلًا ذلك بالأسباب نفسها التي يعتمد عليها الماركسيون في تفسير انتشار الماركسية في العراق، ولكنّ الواقع الاجتماعيّ لم يمنح هذا الاتجاه فرصة أن يقوى ويتبلور فكرياً<sup>(10)</sup>.

يُمكن للمرء أن يجد لسؤال الصائغ جواباً إضافياً يكمن في موجّهات البيئة الفكرية في العراق وضرورتها، وفي الفرق الجوهري بين الماركسية والوجودية. فالوجودية لم تكن أيديولوجيا سياسية كي توفر أهمّ ما كانت تحتاجه البيئة الفكرية، فلم تتوفر على الشرائط والمؤهلات التي يُمكن أن تُسوِّغ انتشارها في ثقافة تريد التغيير، وتواجه واقعاً عصيباً يحتاج إلى تثوير أو انقلاب. لقد بدت الوجودية، كما يُمكن أن نفترض، ترفاً فردياً، وسبيلاً للفردية الممجوجة في نظر أيديولوجيات التغيير والثورة: لم تكن أيديولوجيا اجتماعية وجماعية، بل كانت سلوكاً فردياً. أمّا الماركسية فلقد مثلت، كما أشرت في مطلع هذا الفصل، الكلّ النظري والعملي.

وفي بعض تشخيصات عبد الجليل الطاهر (1917-1971) ما يُجلّي النقد الماركسي الذي وُوجهت به الوجودية في الفكر العراقي. فلقد وجّه الطاهر إلى الوجودية النقد نفسه، الذي يشيع عادة في الأدبيات الماركسية، فبدت له الوجودية ذات منحى فردي ذاتي، الأمر الذي يُعطل إمكانية قيام علم اجتماعي، وتُعادي الاشتراكية والديمقراطية، وتُناوئ المنظمات الجماهيرية والعمالة، كما أنّ فلاسفتها إمبرياليون. وظنّ الطاهر أنّ قول الوجودية بأسبقية الوجود على الماهية، إنّما هي تقدّم الفكر على المادّة<sup>(11)</sup>.

ما من تيار فكري آنذاك، غربي أو غير غربي، يُمكن أن يُضارع الماركسية خياراً فكرياً. كما وفّرت هيمنة اليسار الحزبية دعماً للمُثقف اليساري، فاقترب

(10) المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، مرجع سابق، ص 105.

(11) يُنظر الطاهر، د. عبد الجليل، علم الاجتماع بين الفينومينولوجية والتجريبية، (مستلّ من مجلة كلية الآداب/جامعة بغداد، العدد الرابع، آب/أغسطس 1961)، مطبعة العاني، بغداد 1961، ص 14، 38-40.

كثيرٌ من المُثَقِّفين من قُوى اليسار لكي يجدوا فرصة للإعلان عن أنفسهم ونتاجاتهم، ولكن الانتماء أو حتّى الاقتراب من اليسار الماركسي لم يكن من غير ثمن باهظ قد يُدفع أحياناً. فالحزب الشيوعي ظلّ محظوراً طَوَالَ الخمسينيّات والستينيّات. ومهما يكن، وَلَجَت الماركسيّة، وكان ذلك حتمياً، أغلب مجالات المعرفة والنظر تقريباً: الكتابة التاريخيّة، والأدبية، والاقتصاديّة، والفلسفية، والاجتماعيّة.

في حَقْل الأدب والكتابة الأدبية ظهر تأثير المَقولات الماركسيّة مُنذ بدايات الأربعينيّات في ما كتبه محمد حُسين الشبيبي. وما كتبه الشبيبي بهذا الصدد كان أفكاراً عامّة، يُمكن وَصْفها بالمتقدّمة نِسباً قِياساً إلى الحالة العراقيّة آنذاك<sup>(12)</sup>، تُفسّر طبيعة الأدب، وتأثّر نُشوء الأفكار بالبيئة المُحيطة لا سيّما العوامل الاقتصاديّة<sup>(13)</sup>. وفي مطلع الخمسينيّات فصعوداً غَزَا البيئة الأدبية مفهوم الواقعية، حسب صياغة صلاح خالص (1925-1986)<sup>(14)</sup>، والواقعية الاشتراكيّة، وكذلك مفهوم الأدب البروليتاري<sup>(15)</sup>. والواقعية الاشتراكيّة أسلوب فنيّ يوظف الأفكار الاشتراكيّة، وظهورها حتمي في كلّ آداب البلدان حتّى غير تلك التي انتصرت فيها الاشتراكيّة فعلاً. ولكن لا بُدّ من عَوامل تُساعد على ظُهورها، وهي عوامل «اجتماعيّة تاريخيّة وأخرى أدبية ثقافيّة»، فعلى المستوى الاجتماعيّ، كان تطوّر الحركة العمّالية وانتشار الفكر الاشتراكي، وقيام أنظمة سياسيّة اشتراكيّة من هذه العوامل المُساعدة. أمّا على المستوى الثقافيّ الأدبيّ، ففضلاً عمّا ترُخر به

(12) يُنظر صالح، عبد المطلب، في أدب البروليتاريا وقضايا واقعية أخرى، مطبعة المعارف، بغداد، ط 1، 1978، ص 27.

(13) يُنظر الشبيبي، محمد حُسين، «في حياتنا الأدبية: مُعضلة الأدب»، في: كتابات الرفيق محمد حُسين الشبيبي، مطبعة الشعب، بغداد، 1974، ص 198، 200 (المقال منشور أصلاً في مجلة المجلة العدد 18، السنة الثالثة، 15 شباط 1942).

(14) يُنظر عبد الإله، د. أحمد، القصص الأدبي في العراق منذ الحرب العالميّة الثّانية: اتّجاهاته الفكرية وقيمه الفنية، ج 2، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقيّة، (سلسلة دراسات، 112)، 1977، ص 35-37.

(15) يُنظر خضر، د. سعاد محمد، الواقعيّة الاشتراكيّة كما يراها الواقعيّون الاشتراكيّون، مطبعة النجوم، بغداد، 1968؛ وعبد المطلب صالح، مصدر سابق.

الآداب القومية للشُعوب من تَقاليد واقعية مُتوارثة، ثمّة الأثر الكبير الذي يتركه الأدب الواقعيّ في المعسكر الاشتراكي على آداب المُجتمعات الأخرى. وزيادة على هذه العوامل، هُناك العامل الذاتي<sup>(16)</sup>.

وفي الدّراسات الماركسيّة للتاريخ، كان الكشف عن الأصول الاجتماعيّة والاقتصاديّة للفكر كُشفاً عن المصالح الطّبقية؛ وهذه مُقدّمة منهجية أساسيّة في الفكر الماركسي، ومنهجية كهذه تُغطّي جميع ميادين الفكر حيث تُعبّر الصّراعات الطّبقية والسياسيّة والأيدولوجيّة عن نفسها بأوضح ما يكون. وأبرز من عمل في هذا الميدان هو الدكتور فيصل السامر (1922-1982) في كتابه ثورة الرّنج. اتّجهت دراسته إلى تفسير حركة الرّنج، والتاريخ الإسلامي، تفسيراً طبقيّاً. كانت هذه الثورة حرباً طبّقيّة اشترك فيها العبيد ضد ملاكي الأراضي والسّلطة السياسيّة. «وهي على غرار ما شهدته روما من ثورات الرقيق في القرنين الثاني والأوّل قبل الميلاد، وعلى غرار ما نجده في التاريخ الحديث من حركات الطّبقات المُضطهدة ضد مُضطهديها»<sup>(17)</sup>. فتحت هذه الدّراسة المُبكرة أفقاً للدّراسات التاريخيّة في العراق من جهة شرّعة الرّؤية الماركسيّة للتاريخ وتطبيقها، بما في ذلك التاريخ الإسلامي نفسه، لذلك، فمن أجل كتابة تاريخ الحركات الاجتماعيّة والثورية، على الباحث، كما يقول ماركسيّ عراقي آخر، أن يتشبّع بالأدبيات الماركسيّة اللينينية، التي تُوفّر له، فضلاً عن مُستلزمات المعرفة الأخرى، منهجاً علمياً دقيقاً<sup>(18)</sup>.

ويرى عبد الله العروبي أنّ إحدى نتائج هذا التفسير، الذي جاء به السامر، تبديد النّظرية القوميّة التبجيلية للتاريخ العربي الإسلامي<sup>(19)</sup>. وإحدى هذه الكتابات التبجيلية ما كتبه المؤرّخ صالح أحمد العلي، الذي يرى أنّ هذه الحركة تُشيع

(16) يُنظر سعاد محمد خضر، ص 5، 9-10.

(17) السامر، د. فيصل، ثورة الرّنج، مكتبة المنار، بغداد، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1971، ص 75.

(18) العزيز، د. حُسين قاسم، «حول دراسة المدلول الطّبقية للانتفاضة البابكية»، الثقافة الجديدة، عدد 46، 1973، آذار، ص 105.

(19) يُنظر العروبي، عبد الله، الأيدولوجيا العربيّة المعاصرة (صياغة جديدة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 1، 1995، ص 132-133.

أهواء الحاقدين على العرب، كما أنّها صادفت هوى وقبولا لدى الماركسيين، أصحاب التفسير المادّي للتاريخ<sup>(20)</sup>. وعلى عكس التفسيرات الطبقيّة، يرى صالح العلي أنّ هذه الحركة «ليست تحرّرية أو اشتراكيّة مُحاربة للطبقيّة، بل هي إبدال السادة القُدماء بسادة جُدد دون النظر إلى الآثار الاقتصادية والاجتماعيّة التي تُحدثها مُتابعة تطبيق هذه النُظم من خَلَل قد تفوق أضراره على منافعها»<sup>(21)</sup>.

ولم يقتصر تطبيق المنهج المادّي التاريخي على التاريخ الإسلامي، بل طُبّق أيضاً على الفكر الإسلامي نفسه. وأمّثل دراسة نقدية للفكر الديني من وجهة نظر ماركسيّة كلاسيكية هي، في ظنيّ، دراسة فالح عبد الجبار بنية الوعي الديني والتطوّر الرأسمالي. والمبدأ الفلسفي المعرفي الذي يقود تحليلات هذه الدراسة وتقييماتها هو المبدأ الماركسي الشهير: الوجود الاجتماعيّ يُحدّد الوعي وليس العكس، سواء أكان هذا الوعي دُنيوياً أو دينياً. يَبْدُ أنّ تفرّعات منهجيّة مهمّة لا بُدّ من أن تُقام؛ فتمّة تمييز بين العنصر الإيماني في الفكر الديني والعنصر الاجتماعيّ الأخلاقيّ. الأوّل ولید صراع البشر مع قُوى الطبيعة، وهذا له تاريخ طويل من التغيّرات في أشكال التعبير الغيبيّة عنه، والثاني اجتماعي أخلاقي هو تعبير أو انعكاس لصراع التشكيلات والطبقات الاجتماعيّة. واستناداً إلى هذا التمييز، وهو كما أحسب تمييز وضعي آلي بامتياز، يُمكن فهم السبب، يرى الكاتب، من وراء انقسام المسلمين إلى فرّق وعقائد. فإن كان المسلمون مؤمنين بدين واحد، فهذا لا يمنع، ولم يمنع بطبيعة الحال، من انقسامهم إلى فرّق وشيع بسبب انتماءاتهم الاجتماعيّة الطبقيّة. إذن لا بُدّ من كشف الأصول الاجتماعيّة الطبقيّة، التي تعمل على ظهور الأفكار الدينيّة من حيث وجودها الاجتماعيّ الأخلاقيّ<sup>(22)</sup>.

(20) يُنظر العلي، د. صالح أحمد، علي بن محمد صاحب الرّنج ودولته المهزوزة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2006، ص 6.

(21) المصدر نفسه، ص 221. ويستعيد نوري حمودي القيسي من المنظور نفسه سبجالات كُتّاب ومؤرّخين عراقيين حول هذه الحركة تبّنها منظورات أيديولوجية مختلفة، يُنظر القيسي، الدكتور نوري حمودي، الشعر والتاريخ، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980، ص 139-209.

(22) يُنظر عبد الجبار، فالح، بنية الوعي الديني والتطوّر الرأسمالي: دراسات أولية، مركز =

وتراوحت مواقف الماركسيين بين النظر إلى الماركسيّة بصفتها فلسفةً علميّة، أو علماً. يُميّز نوري جعفر (1914-1993) بين الفلسفة والعلم؛ فالفلسفة من وجهة النظر الماركسيّة أوسع وأرحب مدى من العلم، لأنّها تسعى إلى معرفة القوانين العامّة التي تنتظم الكون ككل<sup>(23)</sup>. وبيّن ماركسي آخر، محمد عبد اللطيف مطلب (1921-1998)، أنّ سبيل الفلسفة الماركسيّة لمعرفة القوانين العامّة يكون عبر توحيد نتائج العلوم الجزئية في نظريّة عامّة واحدة. ولكن على الفلسفة، أيضاً، أن تُزوّد هذه العلوم بالرؤية الماديّة للعالم. وبهذا ستكون الفلسفة علماً إلى جانب العلوم الجزئية، أو ربّما فوقها. ومن أساسيات هذه الفلسفة الماديّة تفسير القانون رابطة موضوعيّة قائمة في العالم ومستقلّة عن الوعي، ولكن هذا القانون لا يشمل أحداث الطبيعة، أو الأحداث الماديّة فقط، بل يشمل المجتمع والفكر أيضاً. وهذا ما يُميّز النظرة الماديّة عن علم الاجتماع البرجوازي، الذي ينفي وجود قوانين تحكم العالم الاجتماعي<sup>(24)</sup>. لذلك كان لا بُدّ من تفادي النظرات المثاليّة والدينيّة الجزئية التي يُشيعها العلم البرجوازي، فتعيّن على الباحثين الماركسيين، ينصح عصام الخفاجي، استعمال المنهج المادي التاريخي لمعرفة مُجتمعاتنا من حيث خصوصياتها، ولكن ضمن مسار قوانين حركة المُجتمعات البشريّة<sup>(25)</sup>.

بالمقابل رفض حَسَقِيل قوجمان (1921-) أن تكون الماركسيّة فلسفةً، بل هي علمٌ فحَسَب؛ ذلك أنّ الفلسفة مُجرّد تفكيرٍ مثاليٍّ سابق على العلم. والماركسيّة في غنى عن أيّ فلسفة، فهي قد توصّلت إلى معرفة شاملة بقوانين الكون، لذلك هي، حَسَب تسمية لينين، علمُ الحركة. وموضوعيّة هذه القوانين تدلّ على أنّ اكتشاف ماركس للماركسيّة لا يُفسّر بذكائه كقرّد فقط، ذلك أنّ

= الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط1، 1990، ص6-7، 27، 71-72، وفي مواضع أخرى مُتفرقة من الكتاب.

(23) يُنظر جعفر، د. نوري، «بين الماركسيّة والعلم الحديث»، الأستاذ (مجلة تربوية)، المجلد الثامن، 1960، ص61-63.

(24) يُنظر مطلب، د. محمد عبد اللطيف، فلسفة الفيزياء، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، الموسوعة الصغيرة، عدد 12، أيلول 1977، ج1، ص7، 11، 39-40.

(25) يُنظر عصام الخفاجي، رأسمالية الدولة الوطنيّة، ص8.

اكتشاف الماركسيّة كان أمراً حتمياً، وماركس هو نفسه دليل نُضج الشُّروط التاريخية كي يَظهر إنسان يكتشف الماركسيّة. بتعبير آخر، لو لم يكن ماركس، كان لا بُدّ من مُكتشف آخر، وهذا أمرٌ حتمي لا رادّ له<sup>(26)</sup>.

وحتميّة ظُهور الماركسيّة هي حتميّة الضّرورة الواقعيّة والتاريخيّة. فالماركسيّة علم، والعلم يتطوّر بحكم الضّرورة الموضوعيّة. لذلك، فإنّ الماركسيّة، يُؤكّد نُمير العاني ليست مُجرّد أيديولوجيا مُصطنعة، ولا مبادئ عُثر عليها مُصادفةً، إنّما هي علمٌ موضوعيٌّ مُترابطٌ عُضوياً، وكلُّ فكرة فيه جزءٌ مُكوّن لا يُمكن الاستغناء عنه أو إسقاطه، فذلك يعني تزييفاً للعلم الماركسي نفسه. ومن لا يُقيم، على سبيل المثال، لديكتاتوريّة البروليتاريا اعتباراً علمياً تاريخياً، يعني أنّه لم يفهم العلم الماركسي، ومن ثمّ فهو ليس ماركسياً<sup>(27)</sup>.

وهذا الفهم البروليتاري للعلم والفلسفة والحقيقة هو النُّقطة الجوهريّة في الفكرة الماركسيّة إلى الحزبيّة، لتستحيل الماركسيّة نظاماً فلسفياً كلياً لا يختلف كثيراً من حيث مَراميه البعيدة، ولا من حيث آليّاته التكوينيّة - فهو سيعتمد بالتأكيد على مبادئ اشتقاق استدلاليّة داخل النظام نفسه وليس على تفسيرات واقعيّة - عن أي نظام ميتافيزيقيّ كليّ مُغلق، تترايط مُكوّناته عُضوياً. إنّ جعل ديكتاتوريّة البروليتاريا جزءاً حتمياً من حركة انتقال المُجتمعات الطبقيّة إلى المُجتمع اللاتبقيّ تغويلٌ لدولة تقودها ديكتاتوريّة باسم البروليتاريا، وحجّرٌ مُسبق على كلّ تغيير ينتهج طريقاً آخر مُختلفاً، وتفسيرٌ مُسبق للتاريخ. وجازفت هذه التفسيرات في تحويل التفسير أو النّظريّة إلى قانون كليّ، وتحوّل الحديث من حديث عن نسبيّات نظريّة، أو نظريّات نسبيّة، إلى حديث عن واقع واحد كليّ عابر للزمان والمكان. وبات التاريخ، تاريخ مجتمعات مُعيّن، تاريخاً شمولياً يجب أن تُفسّر في ضوء حركته جميع التواريخ. إنّ جذراً فكرياً كهذا، سوف يُعطل، ولقد فعل،

(26) يُنظر حَسَقِيل قوجمان، «الماركسيّة علم»، الموسم، ج 1، ص 396.

(27) يُنظر العاني، نُمير، «ديالكتيك ماركس بين الحقيقة وتخُرُصات مُفكّر برجوازي معاصر»، الثقافة الجديدة، العددان 54، 55، تشرين الثاني وكانون الأول 1973،



القدرة الهائلة التي تنطوي عليها التفسيرات الماركسيّة. ورؤية ديكتاتورية البروليتاريا جزءاً لا يمكن التخلّي عنه من النظريّة الماركسيّة، لأنّها حقيقة موضوعية، إنّما هي رؤية تتوهم، وتريد أن تُوهم بأن الماركسيّة هي وحدها العلم الحقيقي، التي كشفت عن قوانين التاريخ، بالضبط كما اكتشفت فيزياء نيوتن عن قوانين الطبيعة، ومن ثم تحوّل الحديث العلمي المُعرّض للجزئية والنسبية والخطأ إلى تعاليم حزبية تلقينية. ومثل هذه التفسيرات تُوحى، في المُحصّلة، أنّها تُشرف على التاريخ إشرافاً تاماً يشبه إلى حد بعيد تفسير رواية تحت أيدينا نعرف بدايتها ونهايتها.

لم أذكر هذا التشبيه الأخير اعتباطاً، فالماركسيون، مثلهم مثل الإسلاميين، تعاملوا مع التاريخ مثل رواية معروفة البداية والنهاية، وتحدثوا بكل ثقة عمّا كان وما سيكون. فما دامت أسباب الطبيعة والتاريخ هي هي، فلا بد من أن تكون النتائج نفسها بطبيعة الحال. كتب عامر عبد الله بتفاؤل من يعرف النتيجة مقدّماً عن بناء الاشتراكية القادم في العراق، الذي يتضمّن مجموعة خطوات وإجراءات تُؤمّن السيادة لعلاقات إنتاج اشتراكية تحت قيادة الماركسيّة اللينينية. ولتعزيز هذا البناء ستُقام علاقات اتحادية مع البلدان العربيّة من أجل إقامة الوحدة في قطاعات مُهمّة وضروريّة. ولكن، يُنوّه عامر عبد الله، سيظهر عدو يُقاوم ذلك كلّهُ، ويسعى إلى عرقلة عجلة الاشتراكية، لأنّ التاريخ لا يسير إلاّ عبر الصّراع<sup>(28)</sup>.

الصديق والعدو تعريفان مُحدّدان سلفاً، من حيث موقعهما الاجتماعيّ ومُنطلقاتهما الفكرية، تحديداً انبنى على تصنيف ماركسي تقليدي بين الفكر التقدّمي والفكر الرجعي، وتاريخ الفلسفة، كما يُبين عبد الفتاح إبراهيم (1904-2003)، يُظهر ذلك بجلاء. فالمثالية تنزع دائماً إلى موقف مُحافظ، أيديولوجي بحسب التّوصيف الماركسي، وتخصّ الفئات الحاكمة وتُعبّر عن مصالحها، وهذا حُكم ينطبق على جميع صور المثالية بداية من أفلاطون وُصولاً إلى النازية والفاشية، والرأسمالية، بينما كانت المادّية فكرةً ثوريةً ديمقراطية تميل إلى تحقيق

(28) يُنظر عبد الله، عامر، «طبيعة المرحلة الراهنة، السلطة السياسيّة، الطبقات الاجتماعيّة، فترة الانتقال إلى الاشتراكية»، الثقافة الجديدة، العدد 4، تموز 1969، ص 33-36.

الإصلاح والتغيير، وعارضت عبر تاريخها الطويل الإقطاع والكنيسة. والمثالية جُنّدت لخدمة المُستغلّين، وإيهام المُستغلّين، والمادّيّة كشفت عن واقع هذا الاستغلال وحقيقة مَنْ يقف وراءه ومن المستفيد. وبعيداً عن طبيعة الأحكام أو صدقيّتها وجذواها، هناك مبدأ كامن يقول إن الفكر انعكاس لظروف اجتماعيّة مُعيّنة، ومذاهب الفلسفة انعكاس لصراع طبقي، فمنها المحافظ المثالي، ومنها المادّي الثوري<sup>(29)</sup>.

واستناداً إلى هذا التّمييز للمَواقف الأيديولوجية، كرّس عبد الفتاح إبراهيم كتاباً، صدر عام 1980، بعنوان الاجتماع والماركسيّة، كحلّ ماركسي ثوري للواقع العراقي. لم يكن الهدف من الكتاب العرض الأكاديمي العلمي للفلسفة الماركسيّة، بنسختها اللينينيّة، إنّما الاستنارة بالماركسيّة اللينينيّة فلسفة للحياة وأيديولوجيا للتقدم ومكافحة الإمبريالية ومعالجة التخلّف. علاوة على ذلك، كان هناك إدراك بجذّية المُشكلات التي صادفتها الماركسيّة لا سيّما سوء فهم الماركسيّين أنفسهم للماركسيّة، رَغْم أنّه ليس ثمة أفضل من الماركسيّة لفهم المُجتمع وحلّ مُشكلاته، لا سيّما التخلّف والإمبريالية وهما أهمّ مُشكلتين واجههما العالم الثالث. وما جرى من مُحاولات لفهم هذه المُشكلات في العالم الثالث، بعنوان النّظرية التقدّمية المُهتدية بالمادّيّة التاريخية، يُمكن أن تكون نموذجاً يُحتذى في العراق والبلاد العربيّة عموماً. وعلى الرّغم من أنّ تحليلات ماركس انصبّت على الرأسمالية في غرب أوروبا، فإنّه ترك ملاحظات وإشارات ودراسات تنفّع في فهم أصول الأنظمة الاجتماعية في العديد من مناطق العالم بما في ذلك بلدان آسيا وشمال أفريقيا، وتجربة الاتحاد السوفيتي في هذا الصدد غنيّة بالعبر. غير أنّ عمومية التحليلات الماركسيّة، والنّماذج الواقعية التي تُقدّمها المادّيّة التاريخية لا تُلغي ولا تطمس خصوصيّة كلّ واقع اجتماعي وتاريخي. والنّظرية الاجتماعية الماركسيّة وإن وُصفت بالعلميّة، فهذا لا يعني أنّها علم كبقية العلوم الطبيعيّة، بل هي دليل ووسيلة وأداة إرشاد. فعلم الاجتماع الماركسي يمنح

(29) إبراهيم، عبد الفتاح، دراسات في الاجتماع، مطبعة الرابطة، بغداد، 1950، ص 80-88.

الوعي الإنساني وشروطه التاريخية الخاصة دوراً مهماً، وما دام للوعي هذا الدور وهذه المنزلة، فهذا يعني هجر التفسير الدوغمائي الحتمي للماركسيّة. ويُرجع إبراهيم نُشوء هذه الدوغمائية إلى الارتباط الجوهرى بين الماركسيّة والاشتراكية. فالاشتراكية عمل جماهيري، يحتاج إلى تلقين الجماهير مبادئ هي أشبه بعقائد غير قابلة للتغيير بسهولة، وذلك سبيل أؤكد لضمان الولاء والانتماء. ولكن هذا بحد ذاته يُناقض روح الماركسيّة التي لا تُؤمن بالغيبية ولا العقائدية<sup>(30)</sup>.

كان عبد الفتاح إبراهيم على اطلاع جيد على أفكار الماركسيّة الغربية، لا سيّما جورج لوكاتش، وغرامشي، وألتوسير (يكتبه ألتوزه). فعرض لأفكار غرامشي وتكييفاته للماركسيّة، ومع ذلك، فإنّ التكيف الغرامشي للماركسيّة يُلائم المُجتمعات الصناعية المُتقدّمة، لا سيّما تصوّراته عن المجتمع المدني، ودور الأيديولوجيا كعامل حاسم في عملية التفسير والتغيير. ومن جهة ألتوسير، لا سيّما قراءته لماركس، فإنّ عبد الفتاح إبراهيم يرى مع من يرى الوحدة الواحدة في فكر ماركس، لا الانقطاع<sup>(31)</sup>. لذلك، لا ينفع بلدان العالم الثالث، والعراق من بينها، إلّا الماركسيّة بنُسختها اللينينية. إنّ لينين هو الماركسي الحقيقي، الذي طوّع الماركسيّة لمشكلات واقع مُختلف عن الواقع الذي كُتبت له ومن أجله. وروسيا ليست جزءاً من أوروبا الغربية، ومُشكلاتها، وبنّاؤها الاجتماعي وتشكيلاتها الاقتصادية مُختلفة تماماً عمّا هناك، وكان الفضل يعود إلى لينين، في تكييفه الماركسيّة لواقع اجتماعي جديد. وكتاباتُه مُفكّراً وسياسياً وقائداً ثورياً تُقدم بصائر عميقة ومُفيدة لدول العالم الثالث. وإذا كانت الماركسيّة قد حلّلت وشخّصت منطق الرأسمالية، فإنّ اللينينية فعلت الشيء نفسه مع الإمبريالية. وكان اكتشاف لينين لتجاوز الرأسمالية طُورها الأوّل إلى طُور الإمبريالية مُساهمةً فكرية مهمة، ولكن الأهم هو درس نتعلّمه مما فعله لينين وثورة أكتوبر: إمكانية تحقيق الاشتراكية حتّى في بلد مُتخلف كالعراق<sup>(32)</sup>.

(30) عبد الفتاح إبراهيم، الاجتماع والماركسيّة، ص 5-6، 12-13، 20-25، 37.

(31) المصدر نفسه، ص 72، 80.

(32) المصدر نفسه، ص 57-59، 67.

لقد شددت جميع التمثيلات العراقية للمنهجية الماركسيّة على ضرورة تكييفها للواقع الوطني، فغاية الحُقول المعرفية، في المُحصّلة، معرفة هذا الواقع وتفسيره. ولكننا مع ذلك، لم نشهد أي «تكييف» جدّي ومُقنع، فلقد ظلّ ترديد المَقولات الماركسيّة هو السائد في كثير من الأحيان، إن لم يكن كلّها، وظلّت الديباجات الأيديولوجية، والتصنيفات الواقعية هي نفسها التي تُستخدم في المركز السوفييتي أو في أي مكان آخر. وطغّت عليها الدعاية الأيديولوجية السوفييتية وأوضح ما دلّ على ذلك ما كتبه مجموعة مثقّفين وحزبيين شيوعيين عراقيين لمُناسبة الذكرى الخمسين لتأسيس الجمهوريّة السوفييتية الاشتراكية. ولم تكن كتاباتهم، حتّى ولو كانت مُناسباتيّة، سوى تمجيد وتهليل مَمجوجين وساذجين بمُنجزات الشيوعيّة السوفييتية، فمنهم من رأى أنّ جميع العُمال والنساء في العالم يَغبطون رفاقهم ورفيقاتهم في الاتحاد السوفييتي لما حقّقوه من مستوى معاشي رفيع وسعادة، وأنّ الشعب العراقي عينه على الاتحاد السوفييتي لأنّه الداعم الأكبر في مُكافحة الاستعمار والسير على طريق التقدّم والديمقراطية، ومن يُشيدُ بروح المحبة التي تسود المجتمع السوفييتي، بفضل الاهتمام بالنظرية العلميّة اللينينيّة وقادة ثورة أكتوبر، ومن يرى في الاتحاد السوفييتي تحقيقاً لأحلام طُفولته بالعدل والمساواة، التي غدّتها تربيته من الصغر عن دولة المهدي المنتظر، وها هي تتحقق اليوم في الاتحاد السوفييتي: حلم العصور الذي تحقق! (33).

جميع هذه الصور الوهمية، أو الأوهام، لا تُعبّر فقط عن مواقف حزبية محضّة، بل هي كانت، أيضاً تعمل على إضفاء المِصداقية على الماركسية التي تبوّها منهجاً ورؤية. إنّ العلميّة أو النّجاعة التي وُصِف بها المنهج الماركسي ومن ثم العمل على تطبيقه، كانت تمتح مِصداقيتها المُفترضة من المُمارسة الشيوعيّة السوفييتية، فالسياسي يقع في قلب المعرفي والنظري. لذلك ما إن سقطت التّجربة الشيوعيّة السوفييتية حتّى اكتشف أتباعها العراقيّون أنّهم كانوا على خطإٍ أو كانوا

(33) مجموعة مؤلفين (عبد الرزاق الصافي، مكرم الطالباني، رحيم عجينة، مهدي عبد الكريم، محمد كريم فتح الله، صالح اليوسفي، جعفر عبد الغني، أمير الحلوي)، دولة من طراز خاص، منشورات الطريق الجديد، مطبعة الشعب، بغداد، 1973، ص 6-16.

موهومين، فتخلّى عنها كثيرون في السياسة والفكر النظري سواء بسواء. في مراجعته للماركسيّة، يكتشف فالح عبد الجبار، مثلاً، أنّ ماركس لم يكتب نظرية عن الدولة، وحتى الملاحظات التي كتّبتها عن الدولة كانت محدودة في الزمان وتشمل تجارب بلدان أوروبية، كما يُعيد النظر في جملة حقول كانت الماركسيّة (أو الماركسيّة الرسمية أو الشائعة) كما يبدو قد أخفقت فيها. ففي التاريخ يجب ترك نظرية «المادّيّة التاريخيّة المكرّسة»، وفي حقل نظرية المعرفة، يجب التخلّي عن وهم وجود مادّيّة دياكتيكية ناجزة وجاهزة، أمّا في الاجتماع فليس ثمة قوانين ثابتة، بل هناك مُيول<sup>(34)</sup>

إنّ المعرفة النظريّة لا تكشف بحدّ ذاتها عن فاعلية تكييفاتها وتفسيراتها في حقولها المتعدّدة ما لم تُصبح ممارسة فعلية لا مُجرّد تبعية أيديولوجية، أو تطبيقاً لأوامر يُصدرها المركز. والنظريّة والممارسة ليسا ميدانين مُنفصلين، ولا هما خطوتان مُتعاقتان زمنياً، بل هما وجهان مُتمايزان، وليسا مُنفصلين، للعملية الواحدة نفسها، يتفاعلان جدلياً؛ وهذا درس الماركسيّة. تُصحّح الممارسة التاريخيّة النظريّة، وتوفّر النظريّة المُتجددة إمكانيّة تصحيح الممارسة نفسها، وهكذا في علاقة جدلية مُتصاعدة. وهذا بالضبط ما افتقرت إليه الماركسيّة العراقية، لأنّ ترافق النظريّة والممارسة لا يحدث بعيداً عن الممارسة السياسيّة، وهذا أمر لم تُحققه الماركسيّة في نُسختها العراقية، لأنّها لم تستطع ممارسة ثورتها لا في النظريّة ولا في الممارسة، أو يُمكن القول بعبارة مخففة: لقد جيل بينها وبين ذلك. بيّد أن هذا التسويغ ليس دفاعاً، لأنّ الغلبة، في الجوهر، كانت، مع ذلك، للمعرفة الأسيرة للأيدولوجيا.

### حسام الدين الألوسي: صياغة المنهج وتطويره

ثمة شخص واحد في حقل الفلسفة في الأكاديمية العراقيّة، تبنّى الماركسيّة فلسفة، والديالكتيك الماديّ منهجاً طوّل مسيرته الفكرية، هو الدكتور حسام

(34) عبد الجبار، فالح، ما بعد ماركس، ص 15-82.

الدّين الآلوسي. ولم تشهد الفلسفة في الأكاديمية العراقية غيره مُنافحاً ومُدافعاً عن هذا الفكر في كلّ ما كتَب. ولقد توقّرت له فرصة المُحافظة على منزلته الأكاديمية رغم سنوات العُليان التي شهدتها العراق والأكاديمية العراقية، لا سيّما في الحقبة البعثية، من تَصفيّات للفكر اليساري عُموماً، والماركسي على نحو خاص، وإن لم يَعش الحرية التي يرتجوها كلّ مُفكّر حرّ، فحُرمانا ربما من أشياء كثيرة. يكتب: «ونحن مُدرّسو الفلسفة والمُعتنون بها أفراد لا نملك قوّة ولا حولاً، ولا نملك أحياناً حتّى قول ما نُريد أن نقول»<sup>(35)</sup>.

وأنسب نقطة يُمكن الشروع منها في عرض فكر الآلوسي هي مفهومه عن الفلسفة وأهمّيتها ودورها، ولقد كان ذلك أحد أهمّ مشاغل كتاباته. فالفلسفة ظاهرة عامّة وضروريّة، وترتقي من التّفكير البسيط إلى المُعقّد والمُنظّم، والاختلافات ستكوّن حتميّة، وتاريخ الفلسفة نفسه يُظهر تَرافق التيارات الخاطئة والصحيحة معاً، وعوُدة بعض الأفكار والمذاهب القديمة أحياناً، ولكن ذلك لن يحوّل دون بلوغ الحقيقة، فالفكر في تطوّر وتقدّم، ومَهْمَا تعدّدت وتناقضت تمثيلات الحقيقة، فإنّ ثمة حقيقة موضوعية. وهو من المؤمنين بقوّة الحقيقة، لا العكس، ومن المؤمنين بنهاية الخطأ والباطل وسيادة العدالة. ولا تدّعي الفلسفة ذلك إلّا بحجة من منطق العلم، ومع أنّها لا تستغني عن العلوم، فإنّها لا تتقيّد بنتائجها المباشرة والجزئية. والفلسفة العلميّة التي تتأسّس على المنهج المادّي التاريخي الديالكتيكي أوسع وأشمل وأبعد مدى من العلوم، فجميع حقائق العلوم جزئية، والفلسفة وليس العلم هي التي تعمل على الرّبط بين هذه النتائج لتكوّن رؤيةً شاملةً وكنيّةً عن العالم والوجود ومكانة الإنسان فيه، وعن طبيعة المجتمع الأفضل. تُكمل الفلسفة العلم، والفيلسوف وحده، وليس العالم، من يعي هذه المُهمة، ويقدر عليها. ولا تكتفي بما هو معلوم، إذ لا بُدّ أن تلج تلك الميادين التي لم، ورُبّما لن، يلجّها العلم. ولقوّة الخيال، والشعر والتأمّل

(35) الآلوسي، د. حسام الدّين، الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد، 1990، ص190.

في هذا الصدد قدرة على تقديم إجابات مُعينة مبنية بُرهانياً. فعَبَرَ النَّظَرِيَّةَ تنقل الفَلَسَفَةِ النَّتَاجَ العلمي إلى المُمَارَسَةِ، وهُنَا بالذات تُكْمُنُ أَهْمِيَّةُ الفَلَسَفَةِ ودورها، فالفَلَسَفَةُ ليست مُجَرَّدَ وسيلة للوصف كما تَزْعُمُ الوضعية المنطقية البرجوازية، والتحليلية والبراغماتية. إِنَّ عَلَى الفَلَسَفَةِ أَوَّلًا وقبل كل شيء تقع مُهِمَّةُ التغيير، ولكلِّ تغيير هدف، ويُفترض منهجاً، والمادِّية الديالكتيكية والتاريخية هي المنهج.

ويُكْرَسُ الآلوسي مُقدمة كتابه دراسات في الفَلَسَفَةِ الإسلاميَّة لَعَرَضَ هذا المنهج وآلياته، رِفْقَةً نَقَّده لِمَنَاهِجٍ أُخْرَى. فيتَبَنَّاها ويراه صالحاً في جميع حُقُولِ المعرفة والفكر. وشُرُوطُ هذا المنهج في كلِّ دراسة مُراعاة العلاقات الاجتماعية والصِّراع الطَّبقي، ومستوى تطوُّر العلوم، وما يسود من تصوُّرات فلسفية وفكرية، والخصائص الوطنية والقومية التي تُمَيِّزُ مُجْتَمَعاً عن آخر. بمعنى أَنَّ هذا المنهج يُنْظَرُ لموضوع دراسته نظرةً تكاملية. إِنَّ الفَلَسَفَةَ شَكْلٌ من أشكال المعرفة؛ معرفة الواقع، والإنسان والمُجْتَمَع والطبيعة. وهذه المعرفة طبقية، وبالتالي هي متحزبة، فليس هدف الفَلَسَفَةِ الوصف فقط، بل التغيير، لأنَّه ما من وصف مُجَرَّد عن الأغراض والمصالح. لذلك كانت الفَلَسَفَةُ سِلَاحاً في صِراع طَبَقِي يَبْدُ هذه الطبقة أو تلك للدفاع عن تصوُّرها للعالم وعن حُقوقها في المُجْتَمَع. وسلاح الطبقة العاملة في صِراعها الطَّبقي التاريخي الوجودي هو الماركسيَّة. والتحزُّب ضروري لأنَّه برنامج عمل وسُلوْكٌ تُوفِّره الفَلَسَفَةُ الماركسيَّة. والتحزُّب يكون إمَّا للمادِّية وإمَّا للمِثَالِيَّة، أي للقوى المُحَافِظَة أو لقوى التقدُّم. وهذا الانحياز كامن في جذر التَّفَكُّير الفلسفي، بسبب الانبرام الحتمي للمعرفي بالأيدولوجي. واستناداً إلى هذا الفَهم لعلاقة الأيدولوجيا بالفَلَسَفَةِ، لا يرى الآلوسي فاصلاً بين المحتوى المعرفي والشُّروط الاجتماعية التي يُنتِجُ فيها، أمَّا قِراءتنا له كمُحتوى معرفي فقط فامرٌ مُتَعَذِّر. وعلى الرَّغْم من ذلك، فإنَّه في مُناسبات أُخْرَى يجعل مُهِمَّةَ الفَلَسَفَةِ مهما كانت حزبيتها الوصول إلى رُؤْيَا عَقْلَانِيَّة شاملة للكون<sup>(36)</sup>.

(36) يُنْظَرُ الآلوسي، د. حسام محيي الدِّين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1980، ص 9-10، 17-19؛ التطوُّر ونسبية الأخلاق، =

للمنهج التاريخي الجدلي، إذن، أهمية كبيرة في دراسة الفكر، فحين يتّجه هذا المنهج لدراسة التراث الفلسفي، فإنّما يهدف إلى الكشف عن الأدوار التي تُؤدّيها الأفكار والمواقف والنظرات في صراعات زمانها الطبقية، وهذا يعني الكشف عن الجذور الاجتماعية والطبقية للأفكار، أي الانتقال من الواقع إلى الأفكار، لا العكس. وهذا هو دور الفلسفة النقدي، فضلاً عن وظيفتها التغييرية، أو هُما في الحقيقة دوران مُتناسجان، فلا تغيّر من دون نقد يسبقه ويصحبه. من مُسلّمات المنهج التاريخي، إذن، أنّ للفكر وظيفة اجتماعيّة، وأنّ المواقف والأفكار أيّاً كانت طبيعتها، أو هاماً أم حقائق، خيالات أم أحلاماً، تعبّر عن واقع اجتماعي، وعن حاجات ضروريّة ظهرت هذه الأفكار لتلبيها، أو تُعبّر عنها. وبعبارة بالغة الوضوح يكتب: «إنّ المعرفة وكلّ أشكال الوعي وسائل»<sup>(37)</sup>.

وهذه العبارة الأخيرة لافتة للنظر وتقتضي التأمل فعلاً. فإذا كانت الأفكار مُجرّد وسائل، فإنّه من غير المنطقي أن يُطبّق عليها معيار الصحة والخطأ فقط. والآلوسي يُوافق على ذلك: «إنّ المنهج التاريخي الجدلي لا يهتم فقط في أن تكون الفكرة صحيحة أو خاطئة علمياً. ولكنّه يهتم مع هذا في أن نعرف لماذا ظهرت، وكم سادت، ولماذا تسود إن كانت ما زالت سائدة»<sup>(38)</sup>. ولكن هذا لا يحل المشكلة، بل يُثيرها. من جهة أولى لو كانت الأفكار مُجرّد وسائل، سيُصبح المعيار هو النفع والفائدة، ما دامت الوسائل، من حيث التعريف، واسطة لبلوغ شيء. وعليه، تُصبح كلّ وسيلة مشروعّة، أي صحيحة، بقدر ما تُوفر من فائدة؛ من جهة ثانية، فإن الإقرار بأن الأفكار وسائل، يُحيلنا حتماً على جوهر الفلسفة البراغماتية، التي يُناصبها الماركسيون العداء. ويُمكن في هذا الصدد أن نستأنس برأي لـ وليم جيمس، الفيلسوف البراغماتي الأمريكي: «إنّ حيازة الحقيقة...

= ص50؛ الفلسفة آفاقها ودورها، ص55، 414؛ نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، دار ومكتبة البصائر، بيروت، (المركز العلمي العراقي)، ط1، 2011، ص98-99.

(37) الآلوسي، الفلسفة آفاقها ودورها، ص11؛ يُنظر، دراسات، ص11، 15.

(38) الآلوسي، دراسات، ص28.



لا تزيد عن كونها وسيلة أو أداة أولية لبلوغ ضروب أخرى من الإشباع والرضا والسرور والحيوية»<sup>(39)</sup>.

معرفياً، لا أحسب أن ثمة فارقاً كبيراً بين الماركسيّة والبراغماتيّة، فكلاهما يُقرّان بنسبية المعرفة، ونسبية معيار الصدق والكذب، ويتفقان، في المُحصّلة، على أنّ الفكر وسيلة للتكيّف والعمل والتأثير. لكنّهما يختلفان حتماً في الأيدولوجيا. وهذا الاختلاف هو الذي يُرتّب ظاهرياً اختلافاً معرفياً. فالبراغماتيّة بمعيارها العملي الذرائعي للحقيقة لا تصف فكرة ما بالزيف ما دامت هذه الفكرة تُقدّم لصاحبها (سواء أكان فرداً أم فئة) النفع؛ أمّا الماركسيّة فإن لها معيارها في الفصل بين الزائف والحقيقي: إنّ الفكر المثالي زائف بصرف النظر عما يجلبه من منفعة معنوية أو نفسية أو اجتماعيّة، ليس هذا فحسب، بل إن هذه المنفعة بمقتضى التحليل الماركسي هي نوع من التزييف والتعمية على حقيقة واقعية لا تكشفها إلّا الماركسيّة، وما تكشفه الماركسيّة هو الصحيح.

بأيّ حال، لا يكتفي المنهج التاريخي الجدلي بتعقّب شكل العلاقة بين المعرفة والوجود، ومعرفة الأصول الاجتماعية والطبقية للفكر فقط، بل يتوخّى من هذا التعقّب، أيضاً، المساعدة على زوال الأفكار الميتافيزيقية والمُجرّدات المثالية<sup>(40)</sup>. وهذا هو البُعد الأيدولوجي للمنهج التاريخي الجدلي، الذي يهدف إلى إزالة الزائف أو الخطأ. ومقولة الزائف أو الخطأ المعيارية تضعنا حتماً في صُلب الرؤية الماركسيّة، التي ترى كلّ ما عداها تفكيراً أيدولوجياً، أي زائفاً. وهذا شأن من يريد التغيير لا التفسير فقط. غير أنّ معيار الزيف أو الخطأ لا بُدّ من أن يُحيلنا على فكرة استقلال الحقيقة عن الإنسان. إنّ تصنيف قول ما بأنه قول زائف لا بُدّ من أن يعتمد معياراً كلياً على أساسه يُمكن التمييز بين الزائف وغير الزائف. وكلّ معيار من هذا القبيل لا بُدّ من أن يتمتّع بالموضوعية التامة.

(39) جيمس، وليم، البراجماتيّة، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص 239.

(40) يُنظر آلوسي، الفلسفة آفاقها ودورها، ص 222.

وحينذاك تُصبح وقائع العالم الخارجي، المُستقلة عن الإنسان، هي الميدان الرئيس والأوحد، الذي يُحدد زَيْف القول أو لَزَيْفه. وبخلاف ذلك، تكون وقائع العالم الاجتماعيّ الإنسانيّ هي التي تُميّز الزائف من غير الزائف. غير أنّ المُشكلة هنا ستكون أعظم، ما دامت هذه الوقائع الاجتماعية ليست من قبيل الوقائع الماديّة الحسيّة، التي تقع خارج الوعي، مُستقلة عنه. فهي وقائع نسبية، مُرتبهة بمصالح اجتماعيّة وفئويّة وطبقية. ونتيجة لذلك، فإنّ دَعوى إزالة فكرة ما لآنها زائفة، ستكون دَعوى أيديولوجية لا موضوعية<sup>(41)</sup>.

بأيّ حال، يُمكن ملاحظة أنّ حدّة هذه المُهمّة، أي مُهمّة إزالة الأفكار الميتافيزيقية والمُجرّدات المثالية، قد خفّت عند الألوسي لاحقاً، بعد التغيّرات الحادّة والدرامية والتّكسّات التي تعرّضت لها الأيديولوجيا الماركسيّة نفسها، ولبواعث أخرى تتعلّق بشخص الألوسي نفسه، وبعد أن تأكّد له أنّ الوعي السائد

(41) هناك ثلاث نظريّات حول معيار الصدق والكذب، هي النّظرية البراغماتية، ونظرية الاتّساق، ونظرية التطابق. الأولى كما يعرضها جيمس في كتابه البراجماتية: «إذا سلّمنا بصحّة فكرة أو عقيدة، فما هو الفرق الملموس الذي يُحدثه كونها صحيحة في الحياة الواقعية الفعلية لأيّ امرئ؟» إنّ الحقيقي في أوجز عبارة ليس سوى النافع المُوافق المطلوب في سبيل تفكيرنا كما أنّ الصّواب ليس سوى النافع المُوافق المطلوب في سبيل مسلكنا»، يُنظر، وليم جيمس، البراجماتية، مصدر سابق، ص 351-353. أمّا نظرية الاتّساق فتستند إلى فكرة التّلازم المنطقي. وهذا التّلازم وحده كافٍ لجعل كلّ قضية صادقة في أي نظام. فإذا كانت القضايا مُتلازمة منطقياً، بمعنى أنّ إحداها تلي الأخرى ضرورة، فإنّها ستكون صادقة؛ لأنّ قيمة الصّدق لا تتطلّب، في هذه الحالة، الخروج من دائرة النظام الذي ترد فيه هذه القضايا. فإذا كانت «س» مُتسقة مع «ص»، فإنّ «س» تستلزم «ص»، بمعنى أنّ صدق «س» يستوجب ضرورة صدق «ص»، يُنظر:

Ducasse, C. J.: *Truth, Knowledge and Causation*, (Routledge and Kegan Paul, London, 1968, first published), pp.159-162.

أمّا نظرية التطابق، فيعرضها برتراند راسل في كتابه مشكلات الفلسفة، على النحو الآتي: «إنّ صدق أو كذب الاعتقاد يعتمد دائماً على ما يقع خارج الاعتقاد ذاته... فعلى الرّغم من أنّ الصدق والكذب خاصيتان للاعتقاد، فإنهما يعتمدان على علاقات الاعتقاد بأشياء أخرى ولا يعتمدان على كيفية داخلية أو باطنية»، يُنظر:

Russell, B.: *The Problems of Philosophy*, (Oxford University, London, 1964), p.121.

اليوم في العالم العربي لا يختلف كثيراً عن وعي القرون الوسطى، وغي تدعّمه وتنشره مواقع سلطوية عديدة داخل الجامعات وخارجها، كما يُديم نمط الإنتاج السائد استمراريته<sup>(42)</sup>. لذلك ما عاد مُجدياً التبشير بفلسفة من نمط أيدولوجي مُعيّن، فمُهمّة كهذه غدت عبثاً في مُجتمع لا يتقبّلها، فاتّجه إلى تجريب منحى فكري أشمل وأعمّ حضارياً: «إنّ كلّ ما نُریده هو الانتقال من مرحلة علميّة وفكرية إلى أخرى ... فذلك أمر لا يَحتمل النقاش ولا التأجيل»<sup>(43)</sup>. إنه انتقال من التوجّه الأيدولوجي، الثوري، إلى توجّه تنويري إصلاحِي ضروري يقوده العلم، ولكن هذا لا يعني أبداً أنّ الألوسي قد هَجَرَ مُعتقدَه الماركسي. فتركُ الأمور لِحتميّة انتصار الروح العلميّة، هو خير سبيل لحسم النزاع، ولكن على المُفكر ألا يقف مكتوف الأيدي، مُنتظراً تحقّق المُعجزة. على المُفكر أن يُحرّض على العلم والعقلانية بشكل عام.

لذلك ستشهد كتابته حضوراً كثيفاً لمفهوم العقلانية. ورفقة ذلك، سيظهر نوعٌ من التوسّع، لا التغيّر، في المنهج، وتركيزٌ على مفاهيم كانت موجودة قبلاً، ولكنها ستُحظى بالصدارة هنا. وأبرز هذه المُفردات، أو المفاهيم هي التكامليّة: «إنّنا نعتقد أنّ المنهج الصحيح الآن في دراسة الفلسفة هو المنهج التاريخي الجدلي التكاملي»<sup>(44)</sup>. وهذا منهج يشتمل على المبادئ الأربعة السابقة التي عرّضها في مُقدمة كتابه دراسات، ويزيد عليها هذه المرة أشياء جديدة: اعتبار الجانب الفردي، ونَبذ النزعة الاقتصادية، ومنح تاريخ الفلسفة استقلالية نسبية، وجميعها يُطلق عليها تسمية الدوائر<sup>(45)</sup>. والخصوصيّة الفرديّة، التي صار الألوسي يُقيم لها الاعتبار، لا تعني فردانيّة الفرد المطلقة، إنّما الفرد بوصفه فرداً

(42) الألوسي، الفلسفة: آفاقها، ص 237-238.

(43) المصدر نفسه، ص 239.

(44) المصدر نفسه، ص 226.

(45) يُنظر الألوسي، د. حسام محيي الدّين، العقلانية ومُستقبلها في العالم العربي، دار القدس للنشر والتوزيع، عمّان 2011، ص 150، 152-153؛ الفلسفة: آفاقها، ص 218، 229، 231؛ الفلسفة والإنسان، ص 175؛ والألوسي المُفكر والإنسان، ص 197.

اجتماعياً. وتتّضح هذه الفكرة من خلال «البنية والعلاقة». وهو إذ يطرح فكرة «البنية والعلاقة»، لا يفتأ يُذكرنا بأنّه ليس حديث عهد بها إنّما هي قائمة في كلّ ما كتب من قبل. وتُفيد هذه الفكرة أنّ العُنصر ليس هو المُهمّ، إنّما البنية التي هو فيها، وأنّ الجزء لا حقيقة له إلّا ضمن الكل<sup>(46)</sup>. وفضلاً عن علاقة الفرد بالمُجتمع، يُطبق الألوسي فكرته هذه على ميادين أخرى، منها نظريّة المعرفة، وما يتعلّق بتكوّن الآراء والمذاهب والمنظورات لدى هذا الإنسان وهذا المُفكّر، هذا الفيلسوف، أو ذاك، أو هذا الأخلاقي أو ذاك.

أودّ أن أُخمّن هنا أنّ طرَح فكرة «البنية والعلاقة» قد تزامن مع انتشار الكتابات البنيوية وشيوع كلمة البنية في الأدب والفلسفة وعلى صفحات الجرائد، ولعلّ في هذا التزامن ما يُشير إلى رغبة الألوسي في مُعارضة مفهوم البنية اللازمانية الذي شاع بمفهوم البنية الزمانية التاريخية؛ أم لعلّ الألوسي كان هو أيضاً يُريد مُجاربة اللُغة السائدة؟

على كلّ حال كانت التطوّرات في ركائز المنهج هي، كما قلت، توسيعات وليست تغييرات جَوْهرية<sup>(47)</sup>. ورغم أنّ الألوسي لم يتخلّ عن مفهومه للعقلانية، المُتمثّل في مُسايرة العلوم الوضعية، وتبني نظريّة واقعية في المعرفة، وإهمال كلّ ما هو قبلي أو سابق على التجربة، فإنّه تحوّل، ضمن توسيعات تفكيره، إلى أنّ يحلّ «العقلانية الأنموذج» محلّ الأيديولوجيا. وهذه العقلانية الأنموذج هي فكرة يُقاس بها الواقع، وليست الفكرة التي يجب أن تُطبق على الواقع. وتواترت في كتابته مفاهيم العقلانية التعدّدية، والديمقراطية، والجوار، واعتبار عقلانيات أخرى عديدة لها فاعليتها وتأثيرها ولا يُمكن التهوّن من شأنها. وإقراره بتنوّع العقلانيات، ومنح الشرعية «الواقعية» لكل واحدة منها، أسلوب مُختلف وجديد

(46) الألوسي، العقلانية، ص 140-141، 153.

(47) يُنظر الهيتي، د. فوزي حامد، «إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر: الدكتور حسام محيي الدّين أنموذجاً»، في: الألوسي: المُفكر والإنسان، مصدر سابق، ص 425-454.

في التفكير. ومصدر هذه الجِدَّة مُواكبته لِمَا غَزَا الساحة الثقافية الفكرية العربية في السنوات الأخيرة من مفاهيم التعددية والقبول بالآخر، والتخفّف إلى حدّ كبير من عبء التفكير الأيدولوجي الدعوي. كما يُمكن النّظر إلى هذه اللّغة الجديدة مُعارضة غير مُباشرة من أيدولوجيا مَقموعة ضدّ أيدولوجيا السّلطة القائمة، ولعلّه أدرك أنّ الدعاوى القطعية واليقينية الصادرة عن أيدولوجيات مُعارضة لا تختلف كثيراً عن قطعية أيدولوجيا السّلطة وبقينيتها. ويُمكن القول، أيضاً، إنّ مُقتربه الفكري تَزَحْزَح، بتردّد كما يُمكن القول، قريباً من مُنطلقات سوسيولوجيا المعرفة، التي ترى في الأفكار تعبيرات اجتماعيّة، ولها أسبابها ومُسوِّغاتها الوجودية. ولا شكّ في أنّ هذه النظرة التسويغية تختلف تمام الاختلاف عن فكرة طبّيقية الفلّسفة التي مرّت بنا. لا يعني هذا، بأيّ حال من الأحوال، التخلّي عن النقد والتنوير، وتحديد ما يخترم الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ والفكريّ من آفات ومُعضلات مُستديمة تكاد أن تُودي بركائز وجودنا، إن لم تكن قد فعلت ذلك حقاً.

### صورتان ليوتوبيا مُجتمع لا طبّقي

ليست اليوتوبيا تعبيراً عن رَفْض أو نَقْد لواقع قائم فقط<sup>(48)</sup>، بل هي أيضاً تعبير عن عجز عن إنفاذ التغيير، فتُلَوّذ بالحُلم أو الوهم كعالم تتساوى فيه جميع المُمكنات، وترجيح أحدها أو مجموعة منها لا يَستلزم سوى تنشيط آليات التفكير الرّغبوي. ولا شكّ في أنّ المُجتمع الشيوعي، الذي تتحقّق فيه العدالة الإنسانيّة، هو حُلم بمُجتمع إنساني أمثل يقوم بديلاً عن أنقاض واقع خَرِب. ونشطت مشروعات يوتوبية في عراق ثمانينيات القرن الماضي، بعد تلاشي الشيوعيّة كخيار سياسي كان قد استمر، رَغْم المصاعب، أربعة عُقود من عُمر الدّولة العراقيّة الحديثة، وبعد هيمنة السّلطة البعثية على جميع مفاصل الحياة الاجتماعيّة والفردية. في هذه الفُقرة سوف أتناول مُحاولتين سارتا في هذا الاتّجاه. الأولى

(48) يُنظر شياح، كامل، اليوتوبيا معياراً نقدياً، ترجمة سهيل نجم، دار المدى، بغداد، ط1، 2012.

تواصل عرض أفكار آلوسبي، والثانية مشروع برنامجي قَدّمته القيادة المركزية في العام 1983.

والآلوسبي كان لديه هذا الحُلم في مَنفاه الداخلي، ولكن لا بُدّ من القول إنّه إذ يطرح حُلمه هذا فهو في الحقيقة لا يأتي بشيء جديد، إنّما يُردّد حرفياً التَصوّر الشائع في الأدبيات الماركسيّة عن المُجتمع اللاتّبعي الشيوعي. غير أنّ الحُلم يتجدّد مع كلّ حالٍ دائماً. وانسجماً مع منهجية دراستي، فأنا لستُ معنياً هنا، ولا في أيّ مكانٍ آخر، بمعيّار أصالة الأفكار أو لا أصالتها، إنّما جلّ اهتمامي هو ما تُؤدّيهِ الفكرة نفسها من وظيفة في سياقها التاريخي الذي طُرحت فيه. وعلى هذا الأساس، فإنّ تصوّر آلوسبي لمُجتمع شيوعي مُمكن يُندرج حتماً ضمن دوائر عديدة، إذا ما استعرنا مُصطلح آلوسبي، أبرزها دائرة الفكرة الماركسيّة في العراق، وأدبيات الحزب الشيوعي العراقي. ولا يعني هذا بطبيعة الحال أنّه كان من أعضاء الحزب، فربّما كان كذلك وربّما لم يكن، إنّما يعني أنّه كان أحد أيديولوجيي (أم نقول أحد طوباويي!) هذه الفكرة ودُعائها.

يكتب آلوسبي عن برنامج كتابه التطوّر والنسبية في الأخلاق: «وفي الكتاب رؤيا وأمل وبشارة بمَولّد أخلاق» بديلة «إنسانية المُحتوى»، وهي أخلاقيات «المُجتمع اللاتّبعي، مُجتمع الإنسانية والمستقبل»<sup>(49)</sup>. تستند هذه البشارة إلى أنّ هناك نوعين من المُجتمعات لا ثالث لهما: المُجتمع الطّبعي، والمُجتمع اللاتّبعي، وكلّ من يزعم بوجود مُجتمع غيرهما، فإنّما هو يُقدّم قرصاً لا حقيقة له<sup>(50)</sup>. ولا شكّ في أنّ هذا التصنيف الثنائي مُوجهٌ ضدّ دُعاة الأيديولوجيتين الإسلاميّة، والقوميّة، الأولى تتخيّل صورة مُجتمع إسلامي لا رأسمالي ولا اشتراكي، والثانية تتوهّم صورة مُجتمع اشتراكي عربي، أو ما يُسمى بالاشتراكيّة العربيّة، التي تدّعي خُصوصيّة طريقها القوميّ في البناء الاشتراكي. لذلك، فإنّ يوتوبيا المُجتمع الشيوعي هي فضلاً عن ذلك نقدٌ وتفسير.

(49) آلوسبي، التطوّر والنسبية في الأخلاق، ص 5، 7.

(50) المصدر نفسه، ص 140.

وعلى وفق هذا التصور يتحدث آلوسي عن أخلاقيات المجتمع الاشتراكي والمجتمع ما بعد الاشتراكي. وهو غالباً، بل دائماً، ما يستعمل تعبير «مجتمع ما بعد الاشتراكية»<sup>(51)</sup>، ولا يذكر تعبير «المجتمع الشيوعي»، ولا «ديكتاتورية البروليتاريا». وليس صعباً فهم هذا الإحجام المقصود إذا ما عرفنا أنّ الكتاب قد نُشر وطُبع ووُزّع في فترة الحكم البعثي عام 1989. إنّ التعبير «ما بعد المجتمع الاشتراكي»، أو حتّى «المجتمع اللاطبعي»، بديلٌ مُلطف وأقل استفزازاً من تعبير «المجتمع الشيوعي».

إنّ الأخلاق التي سادت طوال تاريخ المجتمعات والدول هي أخلاقيات المجتمع الطبقي، فكلّ طبقة اجتماعية أخلاقها، ولكن النظام القانوني والتشريعي، الذي يُعلي من قيم معينة، ويمنحها السيادة، إنّما يكون بيد الطبقة المسيطرة المُستغلة، التي تملك قوى الإنتاج ووسائله وتوزيعه. وسيكون مفهوماً جيداً، طبقاً لهذا التفسير، أنّ تغيير البنية التحتية، أي قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، السبب الرئيس في تغيير النظام الأخلاقي السائد في المجتمع. وبخلاف النزعة الاقتصادية، التي شغلت جزءاً كبيراً من الأدبيات الماركسيّة، يرى آلوسي أنّ للبنية الفوقية: الفلسفة، والدين، والأخلاق، والنظام القانوني، أي الأيدولوجيا، تأثيراً في حركة الواقع الاجتماعي. وهي وإن كانت انعكاساً للبنية التحتية، إلّا أنّها انعكاس فعّال. وبهذا الاعتبار هي جزء من الواقع، وما دامت كذلك، ليس غير مُسوَّغ، ولا غير مشروع، أن تمتلك قوّة تأثيرية، وتفسيرية. ومع ذلك، لا يني آلوسي يؤكّد أنّ تبدّل قوى الإنتاج، ووسائله، أساس عملية التغيّر في البناء الفوقي، وأساس تحوّل العبد إلى قنّ، ومن ثمّ إلى بروليتاري ثم إلى مُشارك في الملكية في الإنتاج في ظل الاشتراكية، أمّا ما يُنسب لدعاوى الوعاظ وأخلاقياتهم ومثالياتهم من قوّة تغييرية في هذا المجال، فهذا أمر لا مصداقية له<sup>(52)</sup>.

وفي ظلّ البناء الاشتراكي، الذي لا يتحقّق بالكمال الخُلقي، إنّما بفعل

(51) التطوّر والنسبية في الأخلاق، مرجع سابق، ص 141.

(52) المرجع نفسه، ص 18، 23، 30، 33-34، 141-142.

ثورة، ونضال، نحتاج إلى تربية جديدة تجتث جميع القيم الأخلاقية التي ركَزها المجتمع الطبقي السابق، وبناء أخلاق اجتماعية لأفردية لتحل محلّها، وسيُقام أساس العدل والمساواة، وينعتق الإنسان من مملكة الضرورة ويتحوّل إلى مملكة الحرية. ويسوق الألوسي مُنجزات المجتمع الاشتراكي، ويقصد السوفييتي، في استصلاح الأراضي وبناء المحطات الكهربائية، مثلاً على قوّة الأخلاق الجماعية، وعلى الدرجة التي بلغوها هناك في حبّ العمل لذاته على عكس ما تبثّه الدعاية الرأسمالية المُغرضة التي تقول إن ما كان يحدث في الاتحاد السوفييتي هو «نتيجة لسوق الناس كُرْهاً وتحت الخوف من التعذيب»<sup>(53)</sup>. على هذا النحو يمضي الألوسي في ترتيب أخلاقيات المجتمع الاشتراكي السعيد، الذي سوف ينتقل حتماً إلى المجتمع اللاتبقي، لتُصبح حاجة الإنسان، وليس عمله، هي المبدأ الأوّل.

في ترتيب الأفكار هنا حاجة صُورية تأتي من جهة أنه يُرتّب مُقدمات مُعيّنة، ثم يستنتج منها نتائج صحيحة ضرورةً. ولناخذ المثال الآتي:

هاكم مُفارقة عجيبة: يقول دُعاة النظام الاقتصادي الغربي: ما أكثر الإضرابات في إنجلترا وألمانيا الغربية، وإيطاليا، وأميركا إلخ، وهذا - هكذا يقولون - دليل على سلامة هذه النُظم، وتوفّر الحرية السياسية. وهم يستتجون بناءً على هذا المنطق أن العمّال والفلاحين والشغيلة في الاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية يعيشون تحت القيّد، لأنّه لا يوجد هناك إضرابات! هذا هو منطقهم، بينما النظرة الواقعية غير المُتحيزة للهُوى تحكم بالعكس. إن وجود الإضرابات في الأساس دليل على عدم تحقّق مطالب المُضربين، وهي هكذا في الدول ذات «الأنظمة الحرة» كما يزعمون. وعلى العكس في المجتمع الاشتراكي، وإلا كيف تستطيع قوّة في الأرض وفي مدى نصف قرن، بل وأكثر أن تمنع شعوب الاتحاد السوفييتي منذ ثورة 1917 حتّى اليوم من الإضراب، بل وإسقاط الحكم إذا كان ضد مصالحهم؟<sup>(54)</sup>

(53) التطوّر والنسبية في الأخلاق، مرجع سابق، ص 147-148.

(54) المرجع نفسه، ص 166.



لا يتكلّم الآلوسي هنا بصوته الخاص، إنّما بصوت الأيدولوجيا، فلم يكن بوسعُه أن يرى أكثر ممّا يُوفّره مَدَى الأيدولوجيا نفسه. والمِثال السابق يُوضّح ما أعني، فلقد غابَ عنه، أو صَعُبَ عليه، وهو يتّخذ هذا الموقف، أن يفترضَ إمكانية وجود نظام شُمولي مُتسلّط، والاتحاد السوفييتي كان المِثالَ الأبرز على هذا النّمودَج، كان بمقدوره أن يَمْنَع وَيَقْمَعَ أي مُحاولَة للإضراب حتّى ولو على مَدَى أكثر من نصف قَرْن. والآلوسي يُتابع هنا صورة رومانسية، عرضتها في الفصل السابق، رسمها شيوعيون عراقيون عن المجتمع السوفييتي الاشتراكي. وهذه النّقطة تستدعي النظر والتعليق، لتكون آخر مطافات الحديث عن الآلوسي. فالأستاذ حسام الآلوسي، صاحب الدّراسات النّظرية العميقة في الفلّسفة اليونانية والإسلاميّة، افْتَقَرَ إلى العمق في النّظر إلى العالم من حوله، ولم يُسَعِفْ المنهج الجدليّ الذي كان وسيلته لفهم الفلّسفة تاريخاً ومُشكلاتٍ في أن ينظر جديلاً للتجربة الشيوعيّة في الاتحاد السوفييتي.

والصّورة الثانية ليوتوبيا المُجتمع اللاطبقي هي يوتوبيا المُشترك. كنّا قد تعرّفنا في كتابات بعض الماركسيين أنّه بالإمكان تحقّق الاشتراكيّة في بلد مُتخلف كالعراق، وهذا درسُ لينين. وأحسبُ أنّه قد خَطَرَ في بال بعض الشيوعيين حاجة هذه الإمكانيّة إلى تأصيل تُراثي، فلعلّ ذلك يمنحها شرعية مثل تلك الشرعية التراثية التي اكتسبها مفهوم الأُمّة لدى القوميين، فكُلّما كان لفكرة تجديدية أو إصلاحية أصول في تراث مُجتمع، كان تقبّلها أيسر، خصوصاً تلك الأفكار الثورية، التي تَجِد لها أصولاً شبيهة في الحركات الاجتماعية والسياسيّة المُعارضة في التاريخ العربي الإسلامي. وعلى هذا الأساس أصدر «الحزب الشيوعي العراقي - القيادة المركزيّة»، في المنفى الخارجي، وثيقةً حزبيّةً داخليةً، عام 1983، بعنوان المُشترك: نظام الاشتراكيّة الديمقراطيّة في ضوء تاريخ المُجتمع الإسلامي وخبرة الثورات الاشتراكيّة الحديثة.

تضمّنت الوثيقة برنامجاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً يَصْلح، في نظر الدّاعين إليه، أن يكون بديلاً لنظام البعث القائم آنذاك. ويضرب هذا البرنامج بجذوره في

الإسلام نفسه، ولكن الإسلام هنا ليس الدّين والشرعية، إنما تاريخ العراق والبُلدان الأخرى التي دَخَلها الإسلام، أمّا الموقف من الدّين فهو موقف الماركسيّة اللينينيّة. والمُشترَك مُصطلح جديد في الأدبيات الشيوعيّة، ورُبّما يكون الدافع إليه مُحاولَة إيجاد تسمية ذات جُذور ومُضامين عربيّة وإسلاميّة، تتجنّب ما لَحِق بكلمة «الشيوعيّة» من دَلالات سلبية. ويُمثّل «المُشترَك» مُقابلاً عربيّاً لكلمة «الكومونة» الدارجة في الأدبيات الماركسيّة<sup>(55)</sup>. يُوضّل المفهوم في عصر ما قبل الإسلام، وأبرز أشكاله القبيلة، التي تُمثّل الانتماء الأساسي للإنسان، وملكيّتها مُشتركة، ولم يكن المُشترَك الجاهلي بصورة عامّة يَتَجَاوَز حدود القبيلة. وتستند أخلاقيات الجاهليّة على الاشتراك، أي الانتماء إلى مَعْشر أكبر من العائلة وهو القبيلة. وكان ظُهور الحِمى، أي الملكية الخاصة، سبباً في اندلاع الحُروب بين القبائل<sup>(56)</sup>.

والإسلام أخذ بعد ذلك بمبدأ الاشتراك، وعمل به لا سيّما فيما يتعلّق بالأرض والمعادن والماء، وعدّها ملكيّة مُشتركة، لا يجوز لأيّ كان وضع اليد عليها. لذلك قال عمر بن الخطاب بعد فتح العراق: «لنا رِقَاب الأرض». وقد كان هذا الحُكم أساس نظام الخَراج الذي قامت عليه الزراعة في الإسلام. وتُشير الوثيقة إلى أنّ نظام الخَراج كان نظاماً اقتصادياً مُتقدّماً، وجاءت أول إشارة إليه في البيان الشيوعي في العام 1848. وكان من نتائج تصفية المُشترَك القبلي ظهور الاستبداد في الإسلام بسبب استيلاء الدّولة على الأرض ووسائل الإنتاج. وظهّرت الدّولة المركزية، ليتحوّل نظام الحُكم من الخلافة إلى ملك وراثي. ولم يكن الاستبداد نتيجة رَغبة فَرْدية في التسلّط، لأنّ هذه الرَغبة قائمة في جميع المُجتمعات الطبقيّة، بل السّبب الحقيقي هو: الاستيلاء على وسائل الإنتاج، لأنّ هذا من شأنه أن يَرِبُط الفرد بالدّولة، ويجعلها المُتَحكِّمة بمصائر النّاس، وهو السّبب نفسه، الذي حَرَف الأنظمة الاشتراكيّة الحديثة عن مسارها.

(55) المُشترَك، ص 6، 12-13، 20.

(56) المصدر نفسه، ص 41-42، 55-57.

ولكن الاستبداد جُوبَه في القرنين الثالث والرابع الهجريين بحركات وتمردات ثورية. كانت الحركة البابكية تدعو إلى الأخذ بالتقاليد المشتركة القديمة، وكذلك فعلت حركة الزنج، وأسست حركة القرامطة مُدناً مُشتركية. وكان أثر هذه الحركة الأخيرة كبيراً، فأُسهم في تبلور «نظرية المُشترك». ومن أبرز المُفكرين والفلاسفة، الذين أرسوا دعائم هذه النظرية، هو أبو بكر الرازي، الذي انتقد الأديان بشدة، وعدّها السبب في ظهور العداوات والأحقاد بين البشر. أما مدينة الفارابي الفاضلة، فهي تجري في هذا المجرى نفسه، ومن بين مبادئها إمكانية قيام رئاسة جماعية على قمة المدينة. ومثل إخوان الصفا تطوراً في هذا الاتجاه، إذ سعوا إلى أكثر من مُجرد التنظير والكتابة، إلى التنظيم السياسي والتخطيط لقلب نظام الخلافة. وكانت فلسفتهم الاجتماعية تقوم على إلغاء الملكية الخاصة إلا بما يسدّ الجوع ويستر العورة. ويمثل أبو العلاء المعري ذروة الفكر المُشتركي في الإسلام. لقد أدرك أكثر وأعَمق من غيره شُرور الدولة، وربط سعادة الإنسان بالاشتراك في الملكية. كان المعري يُطوّر فكرة قديمة مُضادة للدولة تستمد أصولها من ذكريات المُجتمع الجاهلي<sup>(57)</sup>.

بعد التأصيل التراثي، تُستعرض التجارب الاشتراكية الحديثة في ضوء التفسير الماركسي - اللينيني، ويكون صعود الرأسمالية سبباً في شُرور المُجتمع الصناعي ومساوئه، وظهرت نتيجة ذلك دعوات للاشتراكية، كانت طوباوية بدايةً، ثم تطوّرت على يدي ماركس وأنغلز إلى اشتراكية علمية. ومن أولى أولويات البناء الاشتراكي، وإقامة النظام الاشتراكي، هو الثورة لتحطيم الدولة الرأسمالية، وسيطرة الطبقة العاملة عليها. كما وفّرت تجربة كُومونة باريس مثلاً حياً لدولة في طريقها إلى الزوال. والوثيقة تتخذ من هذه التجربة مثلاً، فضلاً عن أنّ كلمة الكُومونة تعني المُشترك بالعربية. وتري أنّ نظام الكُومونة في ظروف العراق يفترض إلغاء مناصب المحافظين والقائمقامين ومُدراء النواحي وتسليم السلطة المحلية كلها للمجالس المحلية المُنتخبة في كلّ كُومونة (مُشترك). وكان هذا، في

(57) المُشترك، مرجع سابق، ص 66-97.

الأصل، هو هدف الثورة الاشتراكية في روسيا. ومن أجل ذلك تحديداً سعى لينين. ولكن طابع الدولة الذي ظهر في ثلاثينيات القرن العشرين في شكل الاتحاد السوفيتي سار في اتجاه آخر<sup>(58)</sup>.

وهنا لا بُدّ من مُواجهة الأسئلة الآتية: ما الذي حدث؟ وأين نظام المشترك، نظام الديمقراطية الجماهيرية المباشرة، من تلك الأوضاع التي اتّسمت بها الدولة السوفيتية في مراحلها المتقدمة؟ وهل كان إلزاماً لهذه الظواهر أن تقترن بالبناء الاشتراكي بخلاف ما دَعَا إليه مُعلِّمو الاشتراكية؟<sup>(59)</sup>. إنّ من المُهمّات الحاليّة الملحة طرَح هذه التّساؤلات ومُواجهتها، لأنّها مُهمّة تتعلّق بمصير الثورة الاشتراكية، ومُصالح الجماهير، وأيّ مُحاولة لتلافي ذلك، إنّما هي مُحض تهرّب وتفريط. ويجب أن نذكر هنا أنّ انشقاق القيادة المركزيّة عن الحزب الشيوعيّ العراقيّ، كان أحد أسبابه انتقاد سياسة الحزب، وتبعيته لموسكو، وتطبيق إملاءاتها. وتُشخّص الوثيقة أسباب انحراف الثورة الاشتراكية في الدولة السوفيتية: الطُّروف الموضوعية للثورة نفسها، والنقص في الخبرة التاريخية حول مفهوم الدولة ذاته، فالأدبيات الماركسيّة لم تتوفّر إلّا على شُرُوحات للدولة ما قبل الثورة، أمّا ما يتعلّق بالبناء الاشتراكيّ، فلم تنهَ الفُرص للماركسيّة لدراستها وتطوير نظريّة مُتكاملة حولها، وُحدوث تراجعات قاتلة، منها حلول الجيش الأحمر محلّ الشعب المُسلّح، وهيمنة الإدارة البيروقراطية<sup>(60)</sup>.

تري الماركسيّة الدولة شراً، ولكنّ إزالتها يقتضي تثبيتها لفترة انتقالية يبيد ديكتاتورية البروليتاريا. وهذه الفكرة صحيحة بشكل كامل، ومع ذلك، فإنّ احتمال الرّدة البرجوازية بشكل تعقّن بيروقراطي يظل قائماً ما دامت الدولة الاشتراكية قائمة. ولمقاومة ذلك، أو منع ظهوره، لا بُدّ من التّوعية الفكرية لطبيعة الدولة الطّبقيّة، وذلك أحد الضمانات ضد هذا الانحراف<sup>(61)</sup>.

(58) المشترك، مرجع سابق، ص 109-114.

(59) المصدر نفسه، ص 129.

(60) المصدر نفسه، ص 129-140.

(61) المصدر نفسه، ص 145-154.

كانت هذه المُقدّمات التراثية والتاريخية والنظرية، تمهيداً لوضع نظرية عن نظام المُشترك في العراق. وأوّل أهداف النظرية هي الديمقراطية. إنّ الدولة التي كان حزب البعث يقودها مُسيطرَة فعلياً على جميع المؤسسات، أمّا القطاع الرأسمالي فصغير الحجم ولا أثر فعلياً له. لذلك افترضت الوثيقة سهولة البناء الاشتراكي بعد زوال حكم البعث ولكن شريطة إقامة الديمقراطية، التي لا تيسر بغير سلطة تقوم على نظام المُشترك. وليس ثمة قوّة أخرى مؤهلة للقيام بذلك، بسبب ضعف البرجوازية الوطنية التي هشّمها حزب البعث الحاكم، وأحل محلّها برجوازية بيروقراطية كانت من نتيجة التأميمات والمصادرات. والطبقة العاملة، التي تُمثّل ثلث السكان، هي المَنوط بها تحقيق الديمقراطية، ثم من المُمكن بعد ذلك أن تتطوّر الثورة الديمقراطية إلى ثورة اشتراكية في فترة قصيرة: «إن العلاقة بين الثورة الديمقراطية والثورة الاشتراكية تُصبح أكثر متانة وترابطاً في مُجتمعات تملك فيها الدولة وسائل الإنتاج الأساسية»<sup>(62)</sup>.

ويبقى على الحزب الشيوعي مُهمّة مركزية وهي قيادة الجماهير، والانتقال إلى المجتمع اللاتبقي. وأساس نظام المُشترك هو الديمقراطية الجماهيرية المُباشرة، ويجب أن تُتيح الوحدة الإدارية الإدارة المُباشرة من قِبَل الجماهير، والغاية مُجتمع شيوعي لاتبقي<sup>(63)</sup>.

انتقى التّأصيلُ التّراثي الصوتَ المُعارض غير الرسمي: فالبابكية، وثورة الزّنج، والفارابي، وإخوان الصّفا، وأبو العلاء المعري، نماذج لم يعتبرها القوميّون ولا بعض الإسلاميين. وهذه كِتابة أخرى للتّاريخ وليس للحاضر والمستقبل فقط. والخطّ الواصل بين جميع هذه اللّحظات واحد، والتّاريخ الكلّي بوصفه مراحل، أو رواية، معروف سلفاً، كما كان لدى الآلوسي حرفاً بحرف، وتكمن المُهمّة في «تحقيقه» على الورق؛ وهذا جوهر الوهم اليوتوبي. إنّهُ مُخطّط شكلي أرسطي يضلّح، لو رَفَعْنَا الأسماء والمُسَمّيات، لكل مجتمع. ولعلّ من يُجسّد هذا الضرب من التّفكير الانتقائي، ولكن الأخلاقي، هو هادي العلوي.

(62) المُشترك، مرجع سابق، ص 23-34.

(63) المصدر نفسه، ص 171.

## هادي العلوي: أنسنة الوجدان المشاعي

جميع كتابات هادي العلوي تُعنى بالتاريخ والتراث، وكانت عنايته بهما على وجهين مُتقابلين ومُتكاملين في الوقت نفسه: الأول إبراز الجوانب المُضيئة من التراث العربي الجاهلي والإسلامي، لا سيّما الصوفي؛ والوجه الثاني، الذي أثار ضده نقداً واسعاً، هو إبراز الجوانب المُعتمة من هذا التراث خصوصاً في كتابه الاغتيال السياسي في الإسلام. وهو نفسه وَصَفَ ما كتبه بفعل التطهير من رُعب السلفيين والاستشراقيين، الذين عَمَدوا إلى «تغيب تاريخنا»، ولذلك اتَّجه إلى التعامل مع التاريخ من دون وسائط<sup>(64)</sup>. وهذا الدافع يصدّق أيضاً على كتابه الآخر، الذي يجري على وَفْق خُطّة الكتاب الأوّل نفسها، وهو من تاريخ التعذيب في الإسلام، ولم يكن الهدف منه سرّد الوقائع فقط، بل هدَفَ إلى الكشف عن الدور الدّيني في هذه الظاهرة الجِنائية حَسَب تعبيره<sup>(65)</sup>.

بَرَزَ العلوي وَجْهاً بَدَأَ له مُشرقاً في التّراث العربي والإسلامي، وكتابه مدارات صوفية كان حَوّل ذلك. في هذا الكتاب طُمُوح إلى إشاعة «الوجدان الشيوعي»، أي على الشيوعي أن يكون له قلب شيوعي لا مُجرّد فكر شيوعي. ستكون هذه الفكرة لازمةً مُتواترة في فكره، يُؤسّس عليها تصوّره وتقييمه لدور المُثَقَّف الشيوعي العراقي. وهو لا يرى للشيوعية أية صلة بالفكر «بل هي ليست من الثقافة في شيء بل أسوأ غرارات الشيوعيين هم المُثَقَّفون». وعليه، فإنّ لشيوعيته مذاقاً آخر مُختلفاً، مُفَعِّماً بدواعي القلب. ذلك لأنّ الشيوعية، أو

(64) يُنظر العلوي، هادي، تاريخ الاغتيال السياسي في الإسلام، في كتاب فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، شركة F. K. A. المحدودة للنشر، نيوقوسيا - قبرص، ط2، 1999، ص182-183. (وكان كتاب تاريخ الاغتيال السياسي في الإسلام قد نُشر للمرة الأولى عن مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي في 1988).

(65) العلوي، هادي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، في كتاب فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ص284. (وكان قد نُشر للمرة الأولى عن مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي في 1986).

المَشاعية كما يُسمِّيها، «موقف وجداني مُؤنَّس بحُبِّ النَّاس وكره الدولة والأغنياء وأهل الدِّين». غير أنَّه يَستدرك أنَّ على الشيوعي أو المَشاعي أن يتزوَّد بمصادر مُنتخبة، وهي ثلاثة: الحكمة الصينيّة، والتصوِّف الإسلامي القطباني، والقلّة من أفذاذ الفكر الغربي. لذلك، يضع قائمة بأسماء هؤلاء البدلاء، وعلى المَشاعي أن يتأمل في سيرهم وكتاباتهم؛ إنَّهم له قُدوة وأنبياء<sup>(66)</sup>.

والعنوان العام الذي يُمكن أن أعلم به فكر العلوي: أنسنة الوجدان المَشاعي. وأعني بالمؤنَّس تعريف الشيوعية فكرة ومشروعاً يهدف إلى تحقيق الجوهر الإنساني عبر سلوك أخلاقي أكثر من كونها مُجرّد إجراءات مؤسَّساتية دولية تعتمد التأميمات الاقتصادية. لقد أفرزت هذه الفعالية الأخيرة باسم الشيوعية نموذجاً لدولة كانت أكبر إساءة للفكرة الشيوعية ذاتها. إنَّ الشيوعية أو المَشاعية الحقيقية نضال اجتماعي ونفسي وأخلاقي، تهدف إلى استيلاد أخلاق شيوعية، قبل استيلاد دولة شيوعية. فلقد أثبتت الأحداث أنَّ دولة ذات أخلاق شيوعية لا تولد قبل إشاعة أخلاق شيوعية، وقبل أن يكون الشيوعيون أنفسهم مُتخلِّقين بالخلُق الشيوعي أكثر من أن يكونوا مُجرّد حملة شِعارات أو خَزانات كُتُب شيوعية. كان شكل النظام الشيوعي الذي ساد هو شيوعية القمّة التي أُرست دعائمها الدولة، وهو أمر مُتناقض ذاتياً كما يُمكن أن نفهم من هادي العلوي، لأنَّ الدولة بحدِّ ذاتها شرّ.

لا تخضع خارطة فكر العلوي لمفاهيم التّفكير العقلي المُجرّد، ولا لمنهجية فلسفية دقيقة، في انتخاب الأفكار والشّخصيات التي تُوفّر له الخبرات الضّرورية والحكمة الإنسانيّة في تثبيت ما يذهب إليه، وهو بالطبع لا تأسره فكرة التاريخيّة أصلاً، إنّما المُهمّ لديه مدى فاعليّة هذه الفكرة أو الشّخصيّة في تدعيم فكرته: خلق وجدان مشاعي. وتبتعث قراءته للتاريخ والتراث قيماً كادت أن تُودّي بها الثقافة الغربية، وأبرز ما يعود إليه في التراث التصوِّف. وعودته ليست قرائية

(66) العلوي، هادي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية والعالم العربي، ط1، 1997، ص9.

عقلية، إنما حميمية، لتراث ما كان ليتعرّش لولا ضُروف الزمن والسلطة. إنه تراث حيّ، وما علينا سوى أن نَحْتَصِن تاريخنا، ونبدأ بالتصوّف<sup>(67)</sup>.

والتصوّف عموماً مجموعة قيّم أخلاقية، ومصادر الأخلاق الصوفية هي القيّم الجاهلية والتعاليم الإسلامية والأخلاق المسيحية. أما أبرز القيّم العربية الجاهلية، فهي اللّقاحية، التي ميّزت فكر العلوي، بتوظيفه لها في رسم طبيعة الشخصية العربية قبل أن تتلوّث في غمار تجربة الدولة العربية الإسلامية. واللّقاحية تعني «رفض الدولة ومُقاومتها وعدم الإذعان لها»<sup>(68)</sup>. وهي مبدأ وسلوك أساسي كان من طبيعة الإنسان العربيّ وجبّلته. وتقوده حفريات في هذه الفكرة إلى نتيجة تقول: إنّ رفض العربيّ الجاهليّ الخضوع للسلطة تطوّر في التصوّف القُطبانيّ إلى رفض المخلوقيّة والقول بالندية. وإلى اللّقاحية يُرجع سبب ظهور النبوة، لقد كانت حلاً آنذاك فرضها الواقع الاجتماعيّ التاريخي، فالعرب لم يخضعوا لسلطان دولة، ولا ملك، لذلك وجب ابتكار سبيل آخر لتوحيدهم لا على سبيل القسر والإجبار، بل على سبيل التعبّد لخالق واحد<sup>(69)</sup>.

ليست العودة إلى التصوّف، واستعادة الطبع العربيّ اللّقاحي، إلّا من أجل بناء أخلاق شيوعية مُتعفّفة، تُؤثّر ولا تستأثّر، وتحمّل في سبيل ذلك شظف العيش عبر التحرّر من قيود ومُتطلّبات الدولة وسلطتها والدين وسلطات رجاله والمال وسلطات مكنزيه. إنّهُ تصوّف مُناضل، وليس تصوّفاً مُعتزلاً الحياة، تصوّف لا يؤمن بتأجيل الحقوق إلى ما بعد الحياة الدنيا، بل يعني التصوّف

(67) العلوي، مدارات صوفية، ص 8.

(68) المصدر نفسه، ص 180؛ والعلوي، هادي، من قاموس التراث، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص 9.

(69) العلوي، هادي، محطات في التاريخ والتراث، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط 1، 1997، ص 109-111؛ يُنظر أيضاً، هادي العلوي، المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة، دار المدى للثقافة والنشر، الأعمال الكاملة، المجلد 7، ط 2، 2003 (ط 1، 1998)، ص 20؛ هادي العلوي، إضاءات ضمن كتاب فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص 367 فما بعد.



الاجتماعي المعارض، أو النضال من أجل الخلق، والعلوي ينسب لنفسه هذا الفهم الجديد لطبيعة التصوف ودوره. وهو تصوف رُبوبي، لا ديني ولا طائفي ولا إلحادي، يقف ضد الدولة والمال، وهذا منحاه الاجتماعي، وضد الدين، وهذا منحاه المعرفي، لإلغاء العقيدة والشرعية<sup>(70)</sup>. ولتأصيل ما يذهب إليه، يُوجب التفريق بين فكر روحاني وسلوك روحاني. فالأول أيديولوجي، معارض للعلم، والثاني مؤنس واجتماعي وقريب من الخلق ونضالي<sup>(71)</sup>.

كان الدين والدولة والأيدولوجيا الثالث الذي توجه إليه العلوي بنقده العنيف، وشدد على أن «المثقفية» الحقّة، هي التي تستقل عن هذا الثالث، مثلما استقلت عنه أخلاقيات التصوف واللقاحية. حينذاك، وحينذاك فقط، يرتقي المثقف إلى مَصَافِّ مُثَقَّف كوني لا تحدّه حُدود<sup>(72)</sup>. وليس نصيب الفلاسفة من النقد بأقل من غيرها. فلقد وجّه لها نقداً عنيفاً سواء أكانت لدى فلاسفة الإسلام أم فلاسفة الغرب، إذ لم يُقدّم أغلبهم سوى خيالات شعرية عقيمة<sup>(73)</sup>.

يُميّز العلوي بين الفلسفة والحكمة، أو لنقل هو تمييز بين العقل المنطقي أو المنطق العقلي، وصاحبه هو الفيلسوف الفيلسوف، من جهة، والحكمة الروحية الوجدانية أو الأخلاقية، وصاحبها هو الفيلسوف الحكيم من جهة أخرى. التمييز بين العقل الذي لا يرى من العالم غير أرقامه ومُعادلاته ومَقولاته العقلية الباردة والوجدان الذي يستشعر حرارة القلب الإنساني وآلامه. وهو يجعل من الفلسفة المشائية سبباً في ابتعاد الفلسفة عن الشعب، ويجعل من العقل نفسه سبباً في ابتعاد الفلسفة عن الناس ومُشكلاتهم الاجتماعية، لأنّ العقل كلما «ارتقى وامتلاء» ابتعد عن الناس. حتّى بلغ الأمر بأهل العقل والعلم درجة الاشمئزاز من الناس،

(70) العلوي، مدارات، ص 37، 57، 225.

(71) المصدر نفسه، ص 102، المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة، ص 21-22.

(72) العلوي، محطات في التراث والتاريخ، ص 138.

(73) العلوي، هادي، الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي (الأعمال الكاملة، 13)، دار المدى للثقافة والنشر، ط 2، 2007، ص 40.

أو العامّة حسب تعبيرهم، واحتقارهم<sup>(74)</sup>. ورغم ذلك، فقد تجتمع الحكمة والفلسفة، حيناً، في شخص واحد، وكارل ماركس، يرى العلوي، خير من اجتمعت فيه هاتان الخصلتان. لقد أمضى هذا الفيلسوف، ماركس، حياته فقيراً معوزاً ومُدافعاً عن حقوق الناس وحاجاتهم الماديّة، وهذه صفة لا تتوفّر إلا عند «ضنائ الله». وتكمن «حكيمة» ماركس في العمل على إيجاد الراحة للخلق. وإذا ما ظهر أنّه يُدافع عن الطبقة العاملة، فإنّما لأن هذه الطبقة هي أكثرية الناس<sup>(75)</sup>.

ومهما كان الفشل الذي حاق بالتّجربة الشيوعيّة الغربيّة، التي استندت إلى أفكار ماركس، فإنّ مآلاتها الإيجابية لا بُدّ من أن تكون أنضج وأوضح في آسيا وأميركا اللاتينية. إنّ الماركسيّة نظريّة قابلة للتكييف، لأنّها أصلاً دَعوى أخلاقية اجتماعيّة قابلة للتناغم مع التقاليد الوطنية المحليّة. ويُميّز بين الماديّة الديالكتيكية الفلسفية، وهذه مذهب في تفسير الطبيعة، والماركسيّة الاجتماعية، وهذه هي الشيوعيّة. ويُمكن للمرء أن يكون شيوعياً من دون أن يكون مادياً ديالكتيكياً، فالربط الضّروري بينهما محض افتعال. لذلك كان الصينيون أفضل من عمل على تَصيين الماركسيّة الشيوعيّة<sup>(76)</sup>.

ما يُميّز العلوي سعيه الحثيث لمدّ صلة الوصل بالثقافة الشرقيّة القديمة والحديثة، لا سيّما الحكمة الصّينية، حيث يجد فيها ضالّته، وكان يُمكن للعرب أن يستفيدوا منها كثيراً لولا تأثرهم المُتزايد بالفكر الغربي. وكان أمله من وراء التعرّف على هذه الثقافة، والكتابة عنها، ونشرها، هو أن يتعرّف عليها العرب، لأنّها ستُعينهم على اكتشاف أنفسهم، فثمة نقاط تشابه والتقاء بين العربي والصيني. والحكمة التاوية تشترك مع اللّقاحية العربيّة في النّفور من الدّولة، وتشترك مع تصوّف القُطباني في العناية بحريّة الفرد بمُقابل الدّولة والدين. وليس سوى الصين ما نجد فيها الحكمة نقيّة من أوشاب التعلّقات العقليّة المنطقية، أو

(74) العلوي، محطات في التاريخ والتراث 137، مدارات، ص 7، 29.

(75) العلوي، مدارات، ص 146-148.

(76) المصدر نفسه، ص 147، 150، 152.

أوشاب الروح التجارية المادّية. والحكيم الصّيني بالذات يُجسّد التفاعل والتّزاوج بين الدّرس الطبيعي والكوني من جهة والنّضال الاجتماعيّ من جهة أخرى<sup>(77)</sup>.

يُظهر هذا الاستعراض، إذن، ثلاثة روافد للمّشاعية التي يدعو إليها العلوي: تصوّف الأقطاب الإسلاميين، والماركسيّة الاجتماعيّة، والتّأويّة. وهذه الروافد الثلاثة بمُستطاعها أن تُكوّن ما يُسمّيه شيوعيّة القاعدة، لا شيوعيّة البرجوازيين المُتمركّسين. وفكرته عن بناء الشيوعيّة من الجذور فيها غُموض عسير، واستدراكات مفصليّة. فهو في الوقت الذي يدعو فيه إلى عدم إقامة الاعتبار لا للدولة ولا للحزب، فإنّه يعترف بالحاجة إليهما لتسلّم السّلطة، ومن ثمّ يعود إلى فكرة النّضال ضدّ هذه الدّولة نفسها، كي يمنعها من التحوّل من اليوتوبيا إلى الأيديولوجيا. ولا شكّ في أنّه كان يختزن في وعيه وضميره التجارب القاسية، والمُحبطة، التي تسلّمت فيها الأحزاب الشيوعيّة السّلطة في بلدان عديدة في العالم، ولكنها تحوّلت بعد ذلك إلى سلطات لاشيوعيّة، وكانت سبباً في تشويه الفكرة نفسها. لذلك يدعو إلى تكوين تنظيم شعبي يقع خارج سلطات الدّولة، ربّما ليكون رقيباً عليها، وليؤدّي الدور المّشاعي بمعزل عن الدّولة نفسها، حتّى لو كانت دولة كادحين<sup>(78)</sup>.

وهو يرفع الشيوعيّة الصينية إلى مقام نموذج يُحتذى بما تملكه من خبرات مُتراكمّة تَمُتد لألفي سنة في الأقل. غير أنّ هذه المُهمّة لا يتصدّى لها إلّا نمطٌ جديدٌ من المُثقّفين. ومن هنا يأتي نقّده للمُثقّف الشيوعي، أو الأفندي. ويُشير إلى أنّ «فهد» مؤسس الحزب الشيوعي العراقي سعى إلى إبعاد المُثقّفين البرجوازيين، أو الأفندية، كي لا يُشوّهوا التركيب الطّبقي للحزب، ولأنّهم يتكلّمون أكثر ممّا يفعلون. فالمُثقّفية التي يدعو إليها أبعد وأعمق من ثقافة

(77) العلوي، هادي، المُستطرف الصّيني: «من تراث الصّين»، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2000/1994، ص 9، 168 ومداورات، ص 147.

(78) العلوي، مَداورات، ص 42، 155-156، 211؛ المرثي واللامرثي، ص 125، محطات في التاريخ والتراث، ص 139، 142-143.

الأفندي، لأنها بالدرجة الأولى تسعى إلى بلوغ الحرية بالتخلي عن الملكية. ومهمّة المُثَقَّف وخياره الرئيس مُقاومة الأنظمة، والدّولة، وعدم الانضمام إلى أحزابها السياسيّة، لأنّه سيُصبح حينذاك مُجرّد دأعية لها، ويفقد حرّيته، فكل مُرتَهَن بغيره ليس حُرّاً. والدّولة مصدرُ الشرِّ، ومَجْلَبَةٌ للفساد ودَنَسٌ مطلق. ومن خِبرته، يستنتج أنّ المُناضلين ما إن يصلوا إلى السُّلطة حتّى يتحوّلوا من دور اليوتوبيا إلى دور الأيديولوجيا. وشرّية الدّولة كامنة في جذرها التكويني. سواء أكانت دولة ديكتاتورية أم ديمقراطية. في كلا الحالين، لا تخلق الدّولة حاكماً يعفّ عن الإمرة؛ فكلّ ما تفعله الدّولة الديمقراطية منع الاستبداد. ولا علاج لذلك غير الثقافتين التّأويّة والصّوفية اللتين تعدّان حكاماً وقادة يزهدون في لذائذ الحياة زهدهم في الإمرة والنهي<sup>(79)</sup>. ومع ذلك، يُفضّل العلوي التعامل مع الاشتراكيين، رَغْمَ كونهم أفندية برجوازيين تعلّموا الاشتراكيّة عن طريق التّرجمة حسب تعبيره، وإيصالهم إلى السُّلطة، وبعد ذلك يُمكن الدخول في صراع ضدهم، لأنّ المَشاعيين سيجدون فرصة أفضل في دولة يَقُودها اشتراكيون مُشوّهون ممّا لو كانوا في دولة تقودها الرأسمالية الوحشية<sup>(80)</sup>.

ثمّة مآزق في مُحاججاته الفكرية يصعب الخروج منه يتكتّف في فكرته عن الدّولة. إنّ فكرة شرّية الدّولة وفَسادها، ليست جديدة، وهو ينقل عن التراث الصّيني هذه الفكرة. وهي فكرة تُمثّل، أيضاً، جوهر النضال والفكر الماركسي<sup>(81)</sup>، الذي يسعى إلى بلوغ مُجتمع تتلاشى فيه الدّولة تلقائياً، وهو المُجتمع الشيوعي. والعلوي يُردّد هذه الفكرة ويؤمن بها، ولكنه على عكس الأدبيات الماركسيّة، التي تُؤمن يقينياً بزوال الدّولة الحتمي، يُظهر يأساً حقيقياً من تحقّق هذا الهدف من جرّاء الخبرة البائسة التي توفّرت من التجارب الاشتراكيّة المُعاصرة، ومن جرّاء خِبرته بالاشتراكيين أنفسهم. ويضع إصبعه على نقطة بالغة الأهمية، وهي أنّ الشّخصيّة، أو الشّخصيات، التي تبنت الفكر

(79) العلوي، المرئي واللامرئي، ص 33؛ مدارات، ص 18.

(80) العلوي، مدارات، ص 150.

(81) يُنظر لينين، الدّولة والثّورة، دار التقدّم، موسكو، 1970، ص 8-9.

الشيوعي لم تكن شيوعية في أعماقها، فهم يؤمنون بشعارات لا يطبقونها، وهم في الظاهر يعملون من أجل مُجتمع لا طبقي قادم، ولكنهم هم أنفسهم يعيشون عيشة أبناء مُجتمع طبقي ويتخلّقون بأخلاقياته ويسلكون سلوكياته. ومثل هذه الشخصية لا يُمكن أن تُؤسس دولة شيوعية أو مَسَاحية، ولقد أثبتت التجارب، أنّه ما إن يصل «المُناضلون الشيوعيون» إلى السُلطة حتّى يُمارسوا السُلطة بكلّ جَبَروتها. لذلك، يرتأي أن يُؤسس طوباوية المَسَاحية من القاعدة، غير مُبالٍ بما ستكون عليه الدولة.

وهنا تتجلّى مُفارقته، وفي الحقيقة هي مُفارقة الفكرة الشيوعية ذاتها. إنّ الشيوعية، الحلم الإنساني العظيم، كي تتحقّق تحتاج إلى فاعل عظيم يُلبّي شروطها الأخلاقية والإنسانية. بيد أنّ هذا المطلب يبحث عن إنسان كامل لا أرضي طوباوي طوباوية الفكرة نفسها. والشيوعية تزعم خلق مثل هذا الإنسان عبر التهذيب الحزبي. إذن لا بدّ من تهذيب النوع كي يبلغ مَراقي الفكرة نفسها. والماركسيّة تؤمن أنّ الاستيلاء على السُلطة، وبناء الدولة الاشتراكية، ومُمارسة ديكتاتورية البروليتاريا، وتغيير البناء التحتي، كفيلة بعملية التّهذيب. والعَلوي لا يؤمن بهذا، بل يرى أنّ إشاعة أخلاقيات مُعيّنة وحِكمة بمُواصفات مُعيّنة هي الكفيلة بتحقيق هذا التّهذيب. وهو كما عرضت في أعلاه يشرح مُواصفات هذه الشخصية المُهذّبة، بيد أنّها مُواصفات حتّى وإن تحقّقت فلن تتحقّق إلّا في قلة نادرة من الأفراد لا وجود الزمان بهم كثيراً. حينذاك نُصبح مُعلّقين إلى أُستار يوتوبيا لن تتحقّق. وما لا يتحقّق (حتّى وإن كان كاملاً) ليس أفضل من أيدولوجيا دولة ديمقراطية حتّى وإن سلّمنا بسُوئها ونُقصانها.

تظهر هذه الانتقائية في تفكير العلوي حتّى في دراساته الفلسفية المنهجية، وأعني دراسته لفكر صدر الدّين الشيرازي. تشي هذه الدّراسة بسعيه إلى إيجاد عيّنة تُوافق مَراميه المنهجية. وما يهَمُّنا هنا هو كيفية تنقيبه عن هذه العيّنة. في دراسته لفكر الشيرازي يُشخّص ثلاثة عناصر مُكوّنة: «مشائية مُتمثّلة في المنطق الصوري»، و«صوفية إشراقية»، وعُنصر ثالث كان يبحث عنه وهو «مبادئ

الديالكتيك». وتظهر عناصر الديالكتيك عند الشيرازي في خروجه على قانون عدم التناقض، وملاحظته وجود روابط وجودية بين الأشياء<sup>(82)</sup>. وتبلغ الانتقائية أو التجزئية في هذه الدراسة أن يُقارن بين عبارات للشيرازي وفرانسيس بيكون وماركس، لإيجاد نقطة يشتركون فيها. وتمثلت هذه النقطة، كما يرى العلوي، في رؤيتهم لأثر الفلسفة في الوجود، وسبب هذا التلاقي واقعيتهم<sup>(83)</sup>. ويُشير إلى منحى ديالكتيكي آخر في فكر الشيرازي تمثل في تصوّره لوحدة الوجود: «إنّ مقولة (الوجود واحد) إذا جرّدها عن مُلابساتها اللاهوتية يجب أن تعني وحدة الموجودات من حيث رجوعها إلى أصل مُشترك واحد. وقد كشفت المادّية الديالكتيكية في هذا العصر عن الأصل المُشترك وهو المادّة المُتحرّكة باعتبارها الجوهر الوحيد الذي ترجع إليه كل الأشياء»<sup>(84)</sup>. ليس هذا فحسب، بل يمضي إلى أبعد من ذلك، فيجد في فلسفة الشيرازي نقاط شَبّه بينها وبين نظرية النشوء والارتقاء: «هكذا إذن نستطيع أن نحصل من الحركة الجوهرية بعد تجريدها من تعلّقاتها اللاهوتية على صيغة من صيغ التطوّر الطبيعي بمعناه الجديد، وهي الصيغة التي قامت عليها نظرية داروين وتطوّراتها المُعاصرة»<sup>(85)</sup>.

### أين يكمن التعسّف في قراءة كهذه؟

في جميع الحالات التي سعى فيها العلوي لإيجاد وجه شَبّه بين الشيرازي والماركسيين الجدليين، ونظرية التطوّر، اشترط أولاً لتحقيق مساعيه هذه تجريد أفكار الشيرازي من «مُلابساتها اللاهوتية» و«تعلّقاتها اللاهوتية» حسب تعبيره. بل إنه سَبَق إلى ذلك قوله الذي أكتبه بالخط العريض: «فإنّ ما يُهمّنا من فلسفة المَلّا صدرا هو جانبها الطبيعي المادّي مُقتطعاً عن السّياق الذي يصلها باللاهوت»<sup>(86)</sup>.

(82) العلوي، هادي، الحركة الجوهرية عند صدر الدّين الشيرازي، ص 41-42.

(83) المصدر نفسه، ص 43-45.

(84) المصدر نفسه، ص 50.

(85) المصدر نفسه، ص 166.

(86) المصدر نفسه، ص 41.

وأظنّ أنّ هذه الاقتباسات تُجيب عن السؤال الذي طرحته. فهو يقطع من فلسفة الشيرازي «جانبها الطبيعي» ليختصّه بالدّرس والتحليل بمَعزل «عن السّياق الذي يصلها باللاهوت»، وفي الحقيقة لا شيء أسوأ من إجراء كهذا، أن يتم تبعض أو تجزئة بناء فلسفي مُترابط، إلى أجزاء وأبعاض، يُنتخب منها ما يبدو مُناسباً لما يبحث عنه، ويُلفظ ما يبدو غير مُناسب مثل نَوَاة. ويُهشّم سياقها ويصادَر بحثاً عن عينة تُناسب فكرة مُسبقة. هو فعل يقطع العقل، الذي يشدّ أفكاره في وحدة واحدة، إلى أوصال، أو يهشّم الإجراء المنهجي الذي يتخلّله. فكانت نتيجة هذه القراءة الانتقائية أن تجد في فكر الشيرازي العرفاني «أمثلة على تفسير مادّي قديم»<sup>(87)</sup>. إنّ اقتطاع الجانب اللاهوتي من فكر الشيرازي، ورَفْع المُلابسات أو التعلّقات اللاهوتية عنه، لن يُنتج بالتأكيد غير فكر مادّي، ولكنه هذه المرة لن يكون هو الشيرازي نفسه، بل الشيرازي كما يُريده العلوي.

الانتقائية واللاتاريخية لا تَظْهَران في قِراءته هذه فقط، بل كانتا عَرَضين ظاهرين في كلّ ما كتب تقريباً، كما لو كانا انتقامين لاواعيين من وعي مُثَقَّف نفر من الصّرامة الماركسيّة الأرثوذكسية اللامُجدية؛ لقد كان العلوي نتاج تجارب اشتراكية فاشلة، ونتاج تجربة حزب شيوعي عراقي لم يكن أعضاؤه، كما يرى، شيوعيين بالمعنى القلبي والإنساني للكلمة، فأراد التحرّر من ذلك كلّ، والانفتاح أخلاقياً على مصادر وتجارب إنسانية، لاغربية في الأغلب، بحثاً عن الجوهر الإنساني، الذي هَشَمته الأيدولوجيات والأديان ومَوَاقع السُّلطة. والتمس هذا الجوهر في مكان هَجَره الجميع، وهو القلب الإنساني الواحد. فالتجارب الإنسانية المُتنوّعة لا تُعدم، خلف تناقضاتها وتبايناتها الظاهرية، قواسمَ مشتركة. ولذلك تحديداً، كانت كِتاباته تَلتقط فكرة من هُنا وموقفاً من هُناك بصَرَف النّظر عن السّياقات النّظريّة أو الفكرية.

(87) الحركة الجوهرية عند صدر الدّين الشيرازي، مرجع سابق.

## الفصل السادس

# الفكرة الإسلامية من الإصلاح إلى الأيديولوجيا الثوريّة

الخطوط العامّة للإصلاح الديني  
النائيني : لحظة لم تتكرّر

قبل قيام الدولة العراقيّة، ما من مُبادرة إصلاحية تجديدية في الفكر الإسلامي في العراق ترتفع إلى مَصافِّ مُحاولة الشيخ محمد حسين النائيني (1860-1936) في رسالته تنبيه الأُمّة وتنزيه المِلّة. ويُمكن القول بثِقّة إنّها مُحاولة فريدة لم تتكرّر، بل إنّ صاحبها نفسه تخلّى عنها لاحقاً. حَظّيت هذه الرّسالة وكاتبها بتقدير كُتاب عراقيّين وعرب وعِنايتهم<sup>(1)</sup>. وتكُمّن أهمية الرسالة في

---

(1) كانت الرسالة «نصّاً فكريّاً وفقهيّاً فريداً في تناول مسألة الاستبداد، وفي الانتصار للفكرة الدستورية في السّياق الفكريّ الشيعيّ»، بلقزيز، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلاميّ المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 2004، ص62؛ وهي من «النصوص المؤسّسة في الفكر الإسلاميّ الحديث»، الرفاعي، د. عبد الجبار، «مدرسة النجف: سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ من الشيخ النائيني إلى السيد السيستاني»، في: الرفاعي، د. عبد الجبار، في إنقاذ النزعة الإنسانية في الدّين، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، ط2، 2013، ص160. كما أن هذه الرسالة وضعت الإطار التّنظيري الشرعي لدُعاة الدستور «بأطرٍ فقهية متينة لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام». صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص214. ويذهب رأي لا يخلو من مُبالغة سهلة إلى أنّها «منفيستو الحرّية والتقدم، أو هي بمثابة البيان الشيوعي بالنسبة للحركة =



دراستي هذه، جزئياً، في أنّ التيار المؤيّد للدستورية، الذي مثله النائييني في حينه، قد تطوّر في النصف الثاني من القرن العشرين إلى التوجّه الديمقراطي<sup>(2)</sup>، وتكمن، جزئياً، في الأثر الذي تركته حركة المشروطة عموماً، بما في ذلك رسالة النائييني، «في تطوير المجتمع العراقي»<sup>(3)</sup>. بمقابل ذلك، ثمة من يرى أنّ كتاب النائييني لم يكن له أثر يُذكر في البيئة البغدادية، لأنّ تأثيرات النجف، آنذاك، كانت محلية في الغالب، وإذا ما خرجت منها، فتتجه إلى إيران ولبنان والهند<sup>(4)</sup>. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذه الملاحظة الأخيرة نفسها لا تنفي ما للرسالة من أثر في الفكر الديني الشيعي، الذي تُمثّل النجف عاصمته في العراق. فلقد سرى الجدل حول المشروطة، الذي كانت هذه الرسالة جزءاً منه، «إلى كربلاء والكاظمية وبعض المدن الشيعية الأخرى»<sup>(5)</sup>.

= الاشتراكية (1848)، الخيون، رشيد، المشروطة والمستبدة مع كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، دار الفرات للنشر والتوزيع، بغداد - بيروت، ط1، 2006، ص207. ووصف النائييني بأنّه «لوثر الإسلام الشيعي العظيم»، باروت، محمد جمال، يشرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، رياض الرئيس للكتب والنشر، ط1، 1994، ص61.

(2) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة أمجد حسين، منشورات الجمل بيروت - بغداد، ط1، 2010، ص468.

(3) الوردي، د. علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج3، مطبعة الشعب، بغداد، 1972، ص160. «ومما يدلّ على أهمية الكتاب [كتاب النائييني] أنّ مؤلّفه حاول التملّص منه عندما صار من المراجع الكبار إذ هو خاف أن ينفر المُقلّدون منه بسبب هذا الكتاب. ففي عام 1929 ترجم أحد النجفيين الكتاب إلى العربية ونشره تبعاً في مجلة العرفان الصيداوية، فأوعز النائييني إلى حاشيته بشراء جميع نُسخ المجلة التي وردت إلى العراق لكي لا تصل إلى أيدي القُراء»، ص126. يُنظر أيضاً، فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث، ص328-329، وفاطمة المحسن، مصدر سابق، ص108-109. وعن نمو الوعي السياسي في العراق وأثر حركة المشروطة، يُنظر د. عبد الوهاب حميد رشيد، مصدر سابق، ص271 فما بعد. أمّا عن الفرق بين المشروطة الإيرانية والمشروطة التركية، يُنظر الوردي، لمحات، ج3، ص128، الحضري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص97-110.

(4) فاطمة المحسن، ص357.

(5) علي الوردي، لمحات، ج3، ص117.

موضوعة الرسالة الرئيسة هي طبيعة السُّلطة في الدولة الإسلامية وحدودها وعلاقتها بالمجتمع. بدايةً يُقسَّم النَّائِنِي السُّلطنة على قسمين؛ الأوَّل، هو أن يتصرَّف السُّلطان في مملكته تصرّف الشَّخص في ملكه الخاص، ويُعامل رعاياه مُعاملة الخراف والبهائم. ولهذا السُّلطان تسميات عديدة، منها الحاكم المطلق والحاكم بأمره، ومالك الرِّقاب، والظالم والقهار. وأساس هذا الاستبداد جهلُ الأُمَّة بوظائف السُّلطنة وحقوقها الشرعيَّة. ولا شيء يُمكن أن يوقف مُستبدّاً كهذا غير القوَّة العلميَّة في الأُمَّة؛ أمَّا القسم الثاني، هو أن تكون إرادة السُّلطان وفاعليته محدودتين، ومشروطتين بإقامة وظائف السُّلطنة لا أكثر. ومن حق، وواجب، أفراد السُّلطنة أو المَمْلَكة السُّؤال والاعتراض. وتُسمَّى هذه السُّلطنة: المحدودة، والمُقيَّدة، والعادلة، والمشروطة، والمسؤولة، والدستوريَّة. والأصل في هذه التَّسمية أنَّها سلطنةٌ تخضع لدستور، وسلطانها يخضع للدستور نفسه أيضاً<sup>(6)</sup>.

إنَّ أمانة السُّلطنة، والحكم، من وجهة نظر المذهب الجعفريِّ الإماميِّ، لا تكون في وَجْهها الأكمل إلَّا على يد المعصوم، ولأنَّنا في زمن لا معصوم فيه، فإنَّه يُمكن وضع أركان حكم وسلطنة ودستور تكون بمثابة «مجاز عن تلك الحقيقة وظل عن تلك الصُّورة»<sup>(7)</sup>، مع مُراعاة أمرين: أولهما، أن «يتضمَّن هذا الدستور رسمياً كيفية إقامة تلك الوظائف ودرجة استيلاء السلطان وحرية الأُمَّة. وتشخيص الحقوق الكلية لجميع طبقات الأُمَّة... وهذا الدستور المذكور في الأبواب السياسيَّة... بمنزلة الرسالة العملية للمُقلِّدين في أبواب العبادات والمعاملات»<sup>(8)</sup>، والأمر الثاني إحكام أساس المُراقبة والمُحاسبة، وإيكالها إلى هيئة مُسدَّدة من عُقلاء الأُمَّة وعُلمائها العارفين والعالمين والخبيرين بالحقوق المشتركة بين الأُمم، من ذِوي الخبرة في وظائف العصر السياسيَّة ومُقتضياته، ولوضع المحاسبة التامة والمُراقبة الكاملة على القائمين بهذه الوظائف اللازمة النوعية. «والمجلس

(6) النَّائِنِي، تنبيه الأُمَّة، ص 309-313.

(7) المصدر نفسه، ص 314.

(8) المصدر نفسه، ص 315.

النيابي الشوروي عبارة عن مجمعهم الرسمي»<sup>(9)</sup>. وتَحْظَى هذه الهيئة بالشرعية عند كلا فريقَي أهل السُّنَّة والجماعة والإمامية. فعند أهل السُّنَّة والجماعة، «فإنَّ المُعتبر عندهم إجماع أهل الحلّ والعقد»، وعند الإمامية، «فيكفي لصحتها اشتغال هذه الهيئة المُنتدبة على عِدَّة من المُجتهدين العُدول والمأذونين من قِبَلهم. ومُجرّد تصحيحهم الآراء الصادرة، ومُوافقتهم على تنفيذها كافٍ لمشروعية هذه النظارة لا غير»<sup>(10)</sup>. كما يتفق الفريقان على أنَّ أهمَّ ما يُحدّد السلطنة الإسلامية هو تركّ التحكّكات والاستثارات<sup>(11)</sup>.

ويرجع النائبي رقيّ الملل المسيحية إلى سيادة العدل والمساواة بين أفرادها، وبين الحاكم والمحكومين. والعدل والمساواة من مبادئ الشريعة الإسلامية، لكنَّ المُسلمين تركوا العمل بهما، فتأخّروا واستكانوا للاسترقاق والأسر للحكومات الاستبدادية. وأما الأمم المسيحية، فلقد كان فوزهم بالعدالة والمساواة، وبحكومة «شوروية مسؤولة مأخوذة عن شريعة المسلمين»<sup>(12)</sup>. الحرية والمساواة، إذن، مقومان ورُكنان أساسيان للمشروطة. ثم يلتفت الشيخ إلى فكرة في غاية الأهمية، وهي ربط الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني. ويُقرّ بأنَّ علاج الاستبداد الديني في غاية الصُّعوبة والعُسْر، لأنَّه استبدادٌ بعنوان الديانة<sup>(13)</sup>.

ثمّة من يُشكّك في شرعية الدستور، ويراه بدعة، بحجة أن لدى المسلمين ما يكفيهم في القرآن والسُّنَّة النبوية. ويردّ النائبي على زعم كهذا بأنَّ البدعة منحّ الشرعية لأمرٍ أو مسألةٍ هي غير شرعية أو مُخالفة للأمر الإلهي والسُّنَّة النبوية

(9) النائبي تنبيه الأمة، مرجع سابق.

(10) المصدر نفسه، ص 316.

(11) المصدر نفسه، ص 337.

(12) مرجع سابق، ص 342.

(13) المرجع نفسه، ص 323-325. كان الكواكبي قد تطرّق لمسألة استناد الاستبداد السياسي إلى الدين. يُنظر الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم ودراسة الدكتور أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، طبعة 3، 2006، ص 45 فما بعد. وفي هذه النُقطة، وفي غيرها، يرى بعض الباحثين تأثر النائبي بكتاب الكواكبي، يُنظر بلقريز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 63.

صراحة، أمّا الدستور فليس هكذا، كما أنّه ليس من أحد يدّعي أنّ الدستور نفسه من عند الله، ولا يُراد به، في الوقت نفسه، أن يكون مُباينة لشرعة الدين أو مخالفة لمقام الرسول<sup>(14)</sup>. ويُحدّد صفات المُنتدّبين عن الأُمّة، وأهمّها: الإحاطة في باب السياسة، والخُلُوص من الأغراض والأطماع، والغيرة الكاملة وتحريّ الخير وطلبه للدين والوطن الإسلامي. أمّا في ما يخص غير المسلمين، من أبناء البلدان الإسلاميّة، فهذه واحدة من أهم ما تضمّنته الرسالة من أفكار، إذ يرى أنّه يتحقّق دخول أبناء الملل الأخرى في الانتخابات، لأنّهم يشتركون مع المسلمين في الأمور المالية، كما أنّ دخولهم فيها يُحقّق للشورى صورتها الكاملة. وحتىّ إذا ترشّح أحدّ منهم، فليس مدار عمله الحفاظ على الدين، فهذا أمر غير مُتوقع منه، ولا مطلوب، إنّما المطلوب الحرّص على الوطن. وعند هذه النقطة بالذات يُمكن أن يُستنطق لسان النائبني بالقول: إنّ الوطن للجميع.

ويُقرّر مبدأً أساسياً، وهو أنّه غير مطلوب من مجلس الشورى إقامة الشريعة، وإصدار الفتاوى، أو إقامة صلاة الجماعة، بل عمله النظر في ما يصدر عن وُلاة الأمور وإقامة الوظائف الرّاجعة إلى انتظام البلاد وسياسة أمور الأُمّة. وهذه شؤون لا علاقة لها بالعبادات<sup>(15)</sup>.

يُمكن القول إنّ الرسالة تضمّنّت مبادئ كانت مُتقدّمة في عصرها، ولقد شهدت الأحداث، وما زالت، على صلاحيّتها وضرورتها، وتقدّميتها. وبنظرة استرجاعية، يُمكن التقرير أنّها كانت مُتقدّمة ليس على عصرها آنذاك، بل على عصرنا الحالي في العراق والعالم الإسلامي ككلّ. فهي «تنتمي إلى زمن سياسي غير الزمن الذي جرى فيه إنتاج الفقه السياسي الشيعي على يد الفقهاء السابقين»<sup>(16)</sup> واللاحقين كما يُمكن القول. وَضَعَت الرسالة أساس الحُكم طِبْقاً لمبادئ الدين الإسلامي، التي يتفق عليها المذّهبان السُني والإمامي، كما وجدت

(14) الدّولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 361-362.

(15) المصدر نفسه، ص 374-376.

(16) فياض، د. علي، نظريّات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدّراسات الحضارية، بيروت، ط 2، 2010، ص 144.

تخريجاً عقلياً لمسألة التصدي للرئاسة في زمن غيبة المعصوم. أو حسب تعبير أحد الباحثين: فإنَّ «السُّلطة المُستبَدَّة حسب النَّائيني تغتصب حقَّين في آنٍ واحد هما حق «الإمام» وحق «الأُمَّة» في حين أنَّ السُّلطة الديمقراطية المشروطة تغتصب حقّاً واحداً هو حقُّ الإمام وحسب. وهذا الاغتصاب جبري لأنَّه محكوم بغيبة الإمام، ولا دواء له إلَّا حضور الإمام»<sup>(17)</sup>، بل يُمكن القول إنها تُمهّد إلى فصل المدني والسياسي عن الدِّيني. وأضفت الرسالة الشرعية على حكومة مدنية لا دينية مُقيدة، وإن لم تكن تسير ضد الدِّين. وهنا يُمكن استنتاج مبدأ عقلي شرعي يُفيد بضرورة السَّير على ما يُنفع شريطة عدم مُعارضته للشرع الدِّيني. وتثبيت هذا المبدأ والعمل به من مُبْتَنيات العقل، والمصلحة العامّة. كما تضمّنت فكرة المُواطنة، بأن مَنَحَتْ غير المسلمين حقّاً مُساوياً للمُسلم في الانتخاب، والترشُّح، ما دام الأمر كله يصبُّ في صالح الوطن.

### أفكار دينية إصلاحية ونقدُ رجل الدِّين

كان تأسيسُ الدَّولة العراقيّة تدشيناً لعلاقات إنسانية جديدة على المستويات كافة، بما في ذلك موقع الذات، إذ يُمكن القول كانت الدولة إعادة تعريف للذات. فظهور الدَّولة مرجعاً أساسياً في تحديد هُويّة الفرد السياسيّة رَسَمَ خريطةً جديدةً لانتماءات عابرة للطوائف الاجتماعيّة والدِّينية، وخلق بيئةً مدنيّةً جديدةً، أخذت تتسع تدريجياً، وتضرب موجاتها حصوناً منيعَةً لمُجتمعات محلّية تقليدية عديدة، وكان المُجتمع الدِّيني التقليدي أحدها. والثقافة التي تبثّها الدَّولة عبر مؤسساتها تُثلّم حدود ثقافات محلّية وتُزاحمها، ورُبَّما تحلّ محلّها. يُمكن الحديث ضمن هذا التوصيف عن جدل وصراع بين ثقافة رسميّة وأخرى محلّية، وهذا في الحقيقة لا يخصّ ثقافة المُجتمع الدِّيني التقليدي فقط، بل يشمل ثقافة جماعات كانت قبل تأسيس الدَّولة تنتظمها أعرافها الخاصّة الساكنة. ثمة عمليات تعريف وتحديد في الميادين تتناسب مع نمط الحياة الجديدة، ونوع المعرفة

الجديدة. بكلمات آخر، تُفرض الدولة خيارات على مواطنيها، وتُحدد إلى حدٍ كبير إدراكاتهم ونوعية الطُّرق التي يتبعونها لتحقيق ما يختارون ضمن توجهاتها وسياساتها العامة.

في المجتمع العراقي الحديث جرى توزيع المعرفة مؤسساتياً، والدولة هي المؤسسة الأولى التي اضطلعت بهذه المهمة، وكان لها القدرة، التي تفوق بكثير قدرات المجتمعات المحليّة الصّغرى، على تحمّل نفقات نشر هذه المعرفة وتوزيعها واستثمارها لتكون خيارات حياتية لمواطنيها، وتربط المعرفة النظرية بالحياة العملية اليومية للمواطن، وصار الدّخول في مؤسسات الدولة أمراً شبه حتمي، وتوقّف التّمتع بامتيازاتها على نوعية المعرفة المكتسبة، التي تُفرضها الدولة بحكم هيمنتها التي تُصبح مع ثبات الأطر والممارسات شيئاً طبيعياً. وطالت التّغييرات التي جلبتها الدولة نوع المعرفة السائدة وطبيعتها، وحلّت معرفةً دُنيويةً علمانيةً محلّ المعرفة الدّينية. وتغيّر شكل المعرفة لم تقتضه موجبات معرفية فقط، بل اقتضاه تغيّر مواقع الذات وتبعيتها لمؤسسات الدولة. وأدركت المؤسسة الدّينية التقليدية حجم هذا التّغير وعظمه، وما يستلزم من تكيّف وإصلاح. ثمّة إستمولوجيا جديدة، ترهن المعرفة للنسبي، وتُقدّم مصادر جديدة للمعرفة غير الكتب المقدّسة، وأماكن للتعلّم غير (أو أفضل من) أماكن التّعليم الدّيني التقليدية، وصار الغرب المسيحيّ مكاناً للتعلّم، واكتساب المعرفة. وظهرت مشكلات كان يجب مواجهتها أو الانحناء أمامها.

في بداية الأمر قابل الفكر الدّيني مؤسسات الدولة الجديدة بالجفاء والصدود، ونظر إلى التّعليم الذي تنقله المدرسة الجديدة تعليماً علمانياً ينوي أولاً وبالدرجة الأساسيّة مُزاحمة التّعليم الدّيني والحلول محلّه<sup>(18)</sup>. وتولّت الدولة وظائف كانت من قبل من اختصاص رجال الدّين، كما عملت أنظمة الحكم على

(18) يُنظر الآصفي، الشيخ محمد مهدي، مدرسة النّجف وتطوّر الحركة الإصلاحية فيها، في: موسوعة النجف الأشرف، ج9، جمع بحوثها جعفر الدجيلي بإشراف لجنة من رجال الفكر والعلم والأدب، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص11-12.

ضَبَطَ العلاقة بين الدِّين والدَّولة<sup>(19)</sup>. لذلك لم يقتصر الأمر على التَّعليم وحده، فالمذهب الشَّيعي، مثلاً، صار في العصر الحديث يَصْطَلِم «بمَشاكل عويصة... أهمَّها مُشكلة الحُكومات الحاضرة وأنظمتها، وما تتطلَّب من تَساهل في الفقه الإسلامي الشَّيعي»<sup>(20)</sup>. وكان الأمر بالنسبة للمؤسسة الدِّينية السُّنية أخفَّ وطأة أو مُختلفاً لأنَّها «كانت مُدمجةً أصلاً في إدارة الدَّولة»<sup>(21)</sup>. طَبَقاً للمذهب الشَّيعي، فإنَّ جميع الحُكومات مُغتصبة، لذلك لا يجب التعامل معها، بَيِّد أنَّ في ذلك صُعوبة عمليَّة، لذلك يُشير الشيخ محمد رضا المُظفر (1904-1964) إلى ضرورة «التَّساهل». وبسبب ذلك كانت مُقاومة المؤسسة الدِّينية الشَّيعيَّة تعبيراً عن الخوف من فُقدان الذات، فنظرت إلى نفسها مُنذ البداية على أنَّها تقع خارج شرعية الدَّولة، لأنَّ لها كما ترى شرعيَّة أخرى مُختلفة، والدَّولة نفسها شاركتها هذه النظرة، وكان لا بُدَّ من وُقوع مُواجهة.

استشعرَ بعضُ المُثَقِّفين خطرَ التَّصادم مع الفكر الغربي، ففسَّر ابتعاد المسلمين عن مبادئهم باحتكاكهم بالغرب. كتب فهمي المدرِّس (1873-1944): «وكَلَّما تقَرَّب الشَّرق من الغرب، وكَثُر الاحتكاك ابتعدَ المسلمون عن مبادئهم وعُتْناتهم وتقاليدهم... وفي ضِمن ذلك العراق الذي أُصيب بانقلاب اجتماعي خطير خلال عشرين عاماً أدَّت إليه عوامل مُختلفة»<sup>(22)</sup>. كان فهمي المدرِّس أحد المُثَقِّفين العراقيين البارزين منذ مُستهلِّ الدَّولة العراقيَّة، وكان من المُثَقِّفين القلَّة الذين دافعوا عن الرُّؤية الدِّينية الإسلاميَّة، ودَعَا إلى جعل هذه الرُّؤية أساسَ السِّياسة

(19) يُنظر عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 115.

(20) المظفر، الشيخ محمد رضا، «آراء صريحة»، في: المظفر، الشيخ محمد رضا، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، إعداد وتعليق محمد رضا القاموسي، المكتبة العصرية، بغداد، 2014، ص 191.

(21) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 115.

(22) المدرِّس، فهمي، «الإسلام بين الشَّرق والغرب ورأي الأُجانب فيه»، في: مقالات فهمي المدرِّس، (ج 3)، جَمَعَه وقَدَّم له وعَلَّق على حواشيه، عبد الحميد الرشودي وخالد محسن إسماعيل، مطبعة أسعد، بغداد، 1970، ص 240. (المقال منشور أصلاً في مجلة الذكري المحمدية، 1359 هجري).

التعليمية والتربوية في العراق: «إنَّ التَّربية الصالحة للبلاد هي التربية الإسلامية القائمة على أسُسِّ التعاليم الدينية، ودين الدولة الإسلام. فيقال: هذه فكرة رجعية، وعقلية بالية، وبقيّة من بقايا العهد العثماني»<sup>(23)</sup>. وردّاً على هذا التّصادم مع المعرفة اللادينية الجديدة، التي صارت عماد المؤسسة التعليمية في العراق، وما كان يُعاني منه المجتمع العراقي الجديد من جهل وتخلف وانغلاق المجتمعات الدينية الإسلامية المحلية على نفسها، سعى المدرّس إلى تثبيت أركان مشروع جامعة آل البيت. وكان الملك فيصل الأوّل وراء فكرة إنشائها «وغرضه الأصلي من تأسيسها كان: التقريب بين مُتَنَسِبي المذهبين السُّنِّي والجعفري»<sup>(24)</sup>.

وفي منشور بعنوان «بيان عن جامعة آل البيت والشُّعبة العالية الدينية»، شرح المدرّس الغاية من الشُّعبة (الكلية) الدينية في الجامعة. والغاية الرئيسة هي الإصلاح: تهذيب العوام دينياً وانتشالهم ممّا يُلْقَنهم إياه واعظون جهلة. وهذا يُساعد على إلغاء الفارق الواسع بين عقلية المُتعلِّمين وعقلية العوام. كما أَوْضَحَ البيان أنَّ مهمّة الشُّعبة الدينية تهيئة ثقافة إسلامية عصريّة، تستوعب الجديد المُفيد في الحضارة المدنية الجديدة، وتَصوغ فكراً إسلامياً بريئاً ممّا لحق به خلال القرون السالفة من جُمود وخرافة، ليقدّم نفسه للعالم بوصفه الدِّين الذي يتماشى مع سُنن التّطور والمنطق<sup>(25)</sup>.

ولكن مشروع الجامعة أخفق، ولم يُكتب له الاستمرار، وخسر المدرّس المعركة التي كان يقودها ضدّه ساطع الحُضري، وكان ذلك بمثابة خسارة الإصلاح الديني أمام الفكر العلماني<sup>(26)</sup>. وأياً كانت أسباب إغلاق الجامعة،

(23) المدرّس، فهمي، «حول التّعليم القُرْوي والتخصّص»، مقالات فهمي المدرّس، ج 3، ص 185-186. (المقال منشور أصلاً في جريدة الكفاح، العدد 273 الصادر في 8 أيلول/سبتمبر 1938).

(24) يُنظر الحُضري، مذكراتي في العراق، ج 1، ص 419.

(25) المدرّس، فهمي، بيان عن جامعة آل البيت والشُّعبة العالية الدينية، بغداد: مطبعة الآداب، 1930، ص 16-17، نقلاً عن: الجميل، جامعة أهل البيت في العراق، ص 135-136.

(26) للاطلاع على تفصيلات وجهات النظر بصدد جامعة آل البيت، يُنظر الدكتور منير بكر، الكاتب الصحفي الأديب فهمي المدرّس، مطبعة الجامعة، بغداد، 1979، ص 32-47؛ =



وفشل (أو إفشال) تجربة تعليم ديني مُنفتح على العلوم الحديثة ويجمع الطائفتين (الشّيعية والسُّنّة)، فإنّ النتيجة العامّة لذلك كلّهُ غلبَةُ الفكر المُتعلِّمين على الفكر الدّيني وانحسار التّعليم الدّيني الحكومي، وازدياد التّعليم العلماني الحديث. وتزامن ذلك تقريباً مع انسحاب رجال الدّين الشّيعية من الشأن السياسي بعد عودتهم من المَنفى، وكان من نتائج ذلك أن تحوّل عُلماء الدّين «إلى عالم أكثر تجرّداً وسَلَفِيّاً أيضاً، ألا وهو عالم التّشريع الإسلامي والنّصح الأخلاقي»<sup>(27)</sup>.

لم تكن الحالة آنذاك في صالح الثقافة الدّينية، حتّى إنّ الدّين، كما يقول لونكريك، «فقد الكثير من قُبْضَتِهِ على الشباب المُثَقَّف، لأنّ التّعليم كان بمجموعه تعليمّاً دُنيوياً، وبهذا أصبحت العقيدة الإسلاميّة والتقيّد بها، أكثر ندرة إلّا بين النساء وكبار السنّ من الرجال»<sup>(28)</sup>. ويتوسّع ستيفن لونكريك في وصف الرّوح العراقيّة آنذاك:

كان هناك إحساس بالالتباس الرّوحي، وحيرة الشعب الذي ما يزال غير مضمون من التّواحي الثقافيّة والذهنيّة، بين القيم الشّرقية والقيم الغربيّة، بين التّقليد والإبداع، بين الإسلام والإلحاد. لقد كانت هذه الأمور أعظم إرباكاً وأوسع خطراً، في وقت تفاقم فيه التّهديد الدّولي المُربك والذي أَصْبَحَتْ فيه الدّول المُمِعة في القِدَم والقُوّة يَنْدر أن تشعُر بالطمأنينة في الكيفيّة التي كانت تُصَرِّفُ بها شُؤونها الخاصّة. لقد كان العراق آنذاك يعاني من الوهن والفشل ومن المَخاوف التي رَافَقَتْ فترة من فترات الانتقال السريع المحفوف بالخطر، والتي وجد أنّ من العسير عليه أن يُحقّق هدفه الواسع بشكل هادئ<sup>(29)</sup>.

= سبار الجميل، جامعة أهل البيت في العراق، 1924-1930؛ عز الدّين، د. يوسف، فهمي المدرّس من رواد الفكر الحديث، ص 200. وعن وجهة نظر الحُضري، يُنظر الحُضري، مذكراتي في العراق، ج 2، ص 419-431.

(27) تريب، مصدر سابق، ص 98.

(28) لونكريك، ستيفن همسلي، تاريخ العراق الحديث سنة 1900-1950، ترجمة وتعليق طه التكريتي، منشورات الفجر، بغداد، ط 1، 1988، ج 2، ص 624.

(29) المصدر نفسه، ص 650.

غير أن هناك من أراد إعادة الدِّين ورجاله إلى الميدان الاجتماعي والفكري لغرض إصلاحه، ولكن بعد إصلاح الفكر الدِّيني نفسه. فلم تكن هذه الحالة التي مرّ بها المُجتمع العراقي بعيدة عن إدراك بعض رجال الدِّين المُصلحين، وأظن أن الشيخ محمد رضا المُظفر كان خير من عبّر عن هَواجس رجل الدِّين بشأن هذا التصادم الجديد بين العِلْمنة والإسلام، أو بين القِيَم الدُّنيوية الغربية والقِيَم الإسلامية، وهو تصادم كان آنذاك يميل لصالح الأولى بسبب تمنع المؤسسة الدِّينية نفسها عن الإصلاح والتغيير: «جاء هذا العصر الحاضر بمَدَنيته الحديثة، وبعلومه ومعارفه، وبمُخترعاته وعجائبه»<sup>(30)</sup>، وبالمُقابل، كان رجال الدِّين ماضين في تفكيرهم على الطُّرق القديمة نفسها. «فماذا عملنا من عمل يستحق أن يُذكر في مُجابهة الخطر الداهم وقد مرّت علينا الفُرص كمرّ السحاب!»<sup>(31)</sup> وجواباً عن تساؤله الاستنكاري هذا، يُقدّم المُظفر صورة لشخصيّة رجل الدِّين يكشف فيها عن عُيوب هذه الشَّخصيّة التي كان لها أثر لا يُمكن تجاهُّله في الحيلولة دون قيام إصلاح جوهري. ومن أبرز هذه العُيوب؛ أولاً، «اليأس»، فجميع رجال الدِّين يتملّكهم اليأس من الإصلاح؛ ثانياً، «الخوف والجبن»، الخوف من أشياء كثيرة، أولها الخوف المُتأصّل في نفس رجل الدِّين من الحكومة، وهذه طبيعة اكتسبها رجل الدِّين الشيعي في العراق في ظلّ عهود طويلة من الاضطهاد الحكومي الطائفي، كما يكون الخوف من فعل التجديد نفسه، فكانت الروح المحافظة السّمة الرئيسة، وخوف رجال الدِّين من بعضهم بعضاً، إذ يبدو أن الاتهام بالانحراف العقيدي بضاعة رائجّة في مُجتمع رجال الدِّين؛ ثالثاً، «الشعور بالضعف»، وهذا شعور تعودّ عليه بعض رجال الدِّين بسبب اعتماد أسباب عيشهم على ما يُقدّمه آخرون، سواء أكانوا من الناس العوام أم من مُخصّصات العلماء وصدقات أهل البر؛ رابعاً، «انعدام الثقة» بين رجال الدِّين أنفسهم؛ خامساً،

(30) المُظفر، من أوراق الشيخ محمد رضا المُظفر، ص 205.

(31) المُظفر، «السيد موسى الجصاني وفكرة الإصلاح»، في: المُظفر، من أوراق الشيخ محمد رضا المُظفر، ص 144 (كلمة الشيخ المُظفر في حفل أربعينية العلامة السيد موسى الجصاني المُقام في مدرسة الإمام كاشف الغطاء عام 1360هـ/ 1941م).

غير أنّ هناك من أراد إعادة الدّين ورجاله إلى الميدان الاجتماعي والفكري لغرض إصلاحه، ولكن بعد إصلاح الفكر الدّيني نفسه. فلم تكن هذه الحالة التي مرّ بها المجتمع العراقي بعيدة عن إدراك بعض رجال الدّين المصلحين، وأظن أنّ الشيخ محمد رضا المظفر كان خير من عبّر عن هواجس رجل الدّين بشأن هذا التصادم الجديد بين العُلَمنة والإسلام، أو بين القيم الدّنيوية الغربية والقيم الإسلامية، وهو تصادم كان آنذاك يميل لصالح الأولى بسبب تمنع المؤسسة الدّينية نفسها عن الإصلاح والتغيير: «جاء هذا العصر الحاضر بمَدَنيته الحديثة، وبعلومه ومعارفه، وبمُخترعاته وعَجَائِبِهِ»<sup>(30)</sup>، وبالمُقابل، كان رجال الدّين ماضين في تفكيرهم على الطّرق القديمة نفسها. «فماذا عملنا من عمل يستحقّ أن يُذكر في مُجابهة الخطر الداهم وقد مرّت علينا الفُرص كمرّ السحاب!»<sup>(31)</sup> وجواباً عن تساؤله الاستنكاري هذا، يُقدّم المظفر صورة لشخصيّة رجل الدّين يكشف فيها عن عُيوب هذه الشّخصيّة التي كان لها أثر لا يُمكن تجاهله في الحيلولة دون قيام إصلاح جوهري. ومن أبرز هذه العُيوب؛ أولاً، «اليأس»، فجميع رجال الدّين يملّكهم اليأس من الإصلاح؛ ثانياً، «الخوف والجبن»، الخوف من أشياء كثيرة، أولها الخوف المُتأصل في نفس رجل الدّين من الحكومة، وهذه طبيعة اكتسبها رجل الدّين الشيعي في العراق في ظلّ عُهود طويلة من الاضطهاد الحكومي الطائفي، كما يكون الخوف من فعل التجديد نفسه، فكانت الروح المحافظة السّمة الرئيسة، وخوف رجال الدّين من بعضهم بعضاً، إذ يبدو أنّ الاتهام بالانحراف العقيدي بضاعة رائجّة في مُجتمع رجال الدّين؛ ثالثاً، «الشعور بالضعف»، وهذا شعور تعودّ عليه بعض رجال الدّين بسبب اعتماد أسباب عيشهم على ما يُقدّمه آخرون، سواء أكانوا من النّاس العوامّ أم من مُخصّصات العلماء وصدقات أهل البرّ؛ رابعاً، «انعدام الثّقة» بين رجال الدّين أنفسهم؛ خامساً،

(30) المظفر، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، ص 205.

(31) المظفر، «السيد موسى الجصاني وفكرة الإصلاح»، في: المظفر، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، ص 144 (كلمة الشيخ المظفر في حفل أربعينية العلامة السيد موسى الجصاني المُقام في مدرسة الإمام كاشف الغطاء عام 1360هـ/ 1941م).

«التفرّق»، الذي حدث مراراً بين رجال الدين بشأن مسائل وحوادث كثيرة شخّنت النفوس، ودفعّت إلى روح التكتّل ضدّ بعضهم بعضاً؛ سادساً، «الجهل بالأوضاع الحاضرة»، ولعلّه أحد العيوب المميّزة لطبيعة التفكير الديني التقليدي، فالتفرُّغ للدراسة الدينية التفصيليّة والطويلة، يتطلّب ويُحتمّ الانقطاع عن العالم، والنتيجة هي الجهل بما يحدّث خارج الدّرس الديني؛ سابعاً، الجمود<sup>(32)</sup>.

والنتيجة الحتميّة لهذه العيوب، ضَعْف العالم الإسلامي، وانتشار القيم اللادينية، واستمرار حرب باردة ضدّ الإسلام<sup>(33)</sup>، واستلزمّت هذه «الحرب الباردة» إصلاحاً. وكما تقدّم فقد كانت المُواجهة مع الفكر اللاديني، جُزئياً، دافعاً لقيام الإصلاح. والمُظفّر كان يُدرك جيّداً عظم العمل الإصلاحي، والمخاطر التي يُعانيها، ورسم الصورة المُحتملة التي يُمكن أن يُعانيها المصلح: إن حياة من يُريد الإصلاح الديني «مليئة بالمخاطر» بسبب ما يتّصف به الشعور الديني من صلابة وقوّة. ويعجب المُظفّر من ذلك: فهذا «الرّجل الديني المعروف بِصَلابته الدّينية، ورُوحانيته المتينة، وسلوكه الحميد، يَنقَلَب [في نظر مُخالفه] لأوّل بادرة منه للإصلاح، رجُلاً مُتمرّداً ومتهماً في عقيدته وعقله، وأدنى شيء يستحقّه من الانتقام الضحكة الساخرة أو التقطيب الساخط»<sup>(34)</sup>، رَغِمَ أنّ الفعل الإصلاحي غالباً ما يتّجه إلى أعراف وعادات اجتماعيّة وليس إلى جوهر العقيدة الدّينية نفسها.

إنّ الفعل الإصلاحيّ الديني يَظهر الاقتران الزائف بين الديني والاجتماعي، لتشذيب الدين مما علّق به من أوشاب اجتماعيّة. بيد أنّ هذه المُحاولات لا تُفهم على هذا النّحو من طرف العوام ولا حتّى من طرف العديد من رجال الدين. إذ يبدو كلّ فعل إصلاحيّ تهديداً، بينما هو في حقيقته تجديد. ومع ذلك، كان لا بدّ من إصلاح. والإصلاح لا يكون بالهذم والنقد، أي لا يكون سلبياً، بل يجب أن

(32) المُظفّر، «آراء صريحة»، ص 207-219.

(33) المصدر نفسه، ص 219.

(34) المصدر نفسه، ص 129.

يكون إيجابياً، فقدّر المُظفّر أنّ الأساليب السلبية لا تنفع لمواجهة هذه الحالة، كما أنّ النقد وحده لن يُقدّم شيئاً، والناس اعتادت هذا النوع من النقد اللاذع، لا بُدّ من عمل، إذن، لا يقتفي خطوات الفكر المُحافظ، ولا الفكر المُتمرد، ويبتعد عن العمل الثوري، لأنّ «الحركات الثورية تُؤدّي... إلى إبعاد القائمين بالعمل عن الوسط الاجتماعيّ وعزلهم عن النشاط الإصلاحي»<sup>(35)</sup>. ولا يكاد ينفع العمل الإصلاحي في مثل هذه الظروف، ما لم يكن مقروناً بدراسة الوضع دراسةً موضوعيةً شاملةً وإلى الرؤية والتدرّج في العلاج. فكانت بداية الإصلاح مُتدى النشر والتأليف، الذي تأسّس عام 1935<sup>(36)</sup>.

يجب ألاّ يذهب بنا الظنّ إلى أنّ الإصلاح الذي نتناوله هنا كان يهدف إلى طرح رؤية جديدة لعلاقة الدّين بالمُجتمع، أو الدّين بالدّولة، أو قراءة جديدة للمُحتوى المعرفي والرؤيوي للدّين، أو ما شاكل ذلك من موضوعات ومُشكلات، أي لم تكن هناك محاولة تُخرق المألوف، كما كانت، مثلاً، محاولة النّائيني، التي كانت بحق تجديداً عميقاً. إنّما الإصلاح هنا كان يُراد به كسر الجُمود التقليدي الذي دَمَغ الدّرس الدّيني في الحوْزات النجفية بسبب انكماشها على نفسها لعُهود طويلة نتيجة الحظر السياسي المضروب عليها، وانكفائها على نفسها، وانقطاعها عن التواصل مع مُستجدات الحياة. فكانت حركة الإصلاح تسعى إلى الإفادة من جوّ الانفتاح العلمي والإصلاحي، الذي كان ما يزال مُحفّوفاً بالمخاطر، كي تُقيم المعرفة الدّينية على أساس حديث من حيث مناهج التّعليم، وطُرق التدريس، وإعداد خُطباء ووُعاظ دين مُلائمين. صحيح أنّ الخُطوات الإصلاحيّة كانت تنأى عن السياسة، وحاولت الابتعاد عن المُؤسسات الحكومية، لكنّها بفضل ظهور الدّولة كياناً مُستقلاً استجمعت قواها، بصورة غير

(35) «آراء صريحة»، مرجع سابق، ص 26.

(36) يُنظر القاضي، محمد حسن، «صفحات مطوية من تاريخ الحركة الإصلاحيّة في النجف الأشرف»، موسوعة النجف، ج 9، ص 35-67؛ وعبد الخضر، سعد عبد الواحد، جمعية مُتدى النشر وأثرها الفكري والسياسي على الحركة الإسلاميّة في العراق 1935-1964، دار المدينة الفاضلة، بغداد، ط 1، 2011، ص 79 فما بعد.

مباشرة، كي تنشر الرؤية الدينية. وكان الإصلاح يهدف، أيضاً، إلى التصدي للطعون التي تعرض لها المذهب الشيعي في كتابات ظهرت حينذاك<sup>(37)</sup>، فضلاً بالطبع عن توجهات لادينية أطلقت برأسها حتى داخل النجف نفسها. كان الإصلاح الديني محاولة للتحرر من تناول المعرفة الدينية وتداولها بالطرق التقليدية، والانفتاح على العلوم الحديثة ولو إلى حدٍّ معين. غير أن تفاقم مشكلات الدولة العراقية، وزيادة حدة صراعات اجتماعية واقتصادية، وانتشار أفكار ورؤى نافست بقوة على امتلاك أفئدة الناس وعقولهم، أسهمت جميعاً في استيلاد استجابة دينية مختلفة.

### التحزب الإسلامي والأيدولوجيا الثورية

أتناول هنا توجهاً جديداً في الفكرة الإسلامية لم يشهده العراق بالكثافة التي سيشهدها منذ نهاية الخمسينيات. وكان أبرز معالم هذا التوجه الجديد الفعل الثوري المنظم بقيادة وإشراف علماء دين. وتُرجع بعض التفسيرات هذا الظهور الجديد للحركة الإسلامية إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية العميقة بعد ثورة 14 تموز: فكانت «هناك ثلاث قضايا رئيسة في الأقل تركت أثرها على طبقة رجال الدين والمتعاونين معهم من العامة، واستثارت معارضتهم الضارية: إلغاء ملكية الشيوخ الكبرى للأرض، قانون الأحوال الشخصية الجديد، والانتشار الجماهيري للماركسية»<sup>(38)</sup>. ولن أتناول هنا جميع الحركات الدينية، بل سأركز على ما يبرز الجديد في هذا التوجه، والمناخ الفكري والسياسي الذي ظهرت فيه. لذلك سأتناول «الإخوان المسلمون» (الحزب الاسلامي) وحزب الدعوة

(37) يكتب المظفر: «في أخريات رجب عام 1353 هجري [1934م] جاءني شابان يلعب على عيونهما القيام بحركة إصلاحية... ففاتحاني بفكرة تغليب في رأسيهما: كتب فاسدة تنشر دعايات واسعة كلها ضد الدين و[ضد] مبدئنا، ولا بُدَّ من القيام بتأسيس جمعية ضد هذا التيار»، يُنظر المظفر، مصدر سابق، ص 55، والبهادلي، علي، «الحركة الإصلاحية في الحوزة النجفية»، في: موسوعة النجف، ج 9، ص 92.

(38) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 121-122 فما بعد.

الإسلاميّة، وموقف الشيخ عبد العزيز البدري من الاشتراكيّة. بطبيعة الحال، سَبَقَتْ هذا التَّوجُّه أحزاب وتكتلات وهيئات ذات توجُّه ديني، ولكنها جميعاً توقّفت عن النُّمو، أو لم تدخل مُعترك السياسة والعمل الحزبي المُنظَّم، كما لَحِقَتْه أحزاب جديدة أخرى، وُلِدَ بعضها في السنوات القليلة الماضية، وسيكون لها دور مُهمّ وبارز على الساحة العراقيّة. ولكن يبقى للحزبين المذكورين الحضور الأوفر فكرياً وفاعليّة لفترة ليست قصيرة.

### الإخوان المسلمون: النُّسخة العراقيّة

ظَهَرَ الإخوان المسلمون حزباً سياسياً مُنظَّماً بمصر في العام 1928 على يد مؤسّسه الأوّل الشيخ حسن البنا. تمثّلت الدَّعوة الرئيّسة للإخوان في إعادة الإسلام إلى الحياة بعد أن انزوى قُرُوناً عديدة بعيداً عنها، واتَّجه المسلمون اتِّجاهات شتى، وذهبوا مَذاهب عدّة شرقيّة وغربيّة. ومُهمّة الإخوان، كما شَرَحَها حسن البنا، فرديّة واجتماعيّة وسياسيّة: «نريد أولاً الرّجل في تفكيره وعقيدته، وفي خُلُقهِ وعاطِفَتِهِ، وفي عَمَلِهِ وتصرفه، فهذا تكويننا الفردي»<sup>(39)</sup>، ليكون المُنطلق بعد ذلك إلى تكوين الأسرة المُسلمة، وإقامة «الحكومة المُسلمة»، وهذا أساس تكوين الدَّولة الإسلاميّة، التي تضمّ العالم الإسلامي كلّهُ، والعالم كلّهُ: «نريد بعد ذلك أن نُعلن دَعوتنا على العالم وأن نُبلغها النّاس جميعاً»<sup>(40)</sup>، وتحقيق ذلك يكون على مراحل. إنّ مَطالِب الإخوان هي مَطالِب القرآن، «ومطالب القرآن في إيجاز: أن يُصبح القرآن كما أراده الله: ديناً ودولةً، مصحفاً وسيفاً»<sup>(41)</sup>.

عراقياً، يُعَدُّ محمّد محمود الصوّاف (1915-1992)، الشّخصيّة الرئيّسة في ظُهور دعوة الإخوان المُسلمين في العراق، بعد تعرّفه عليهم بمصر، وكان أوّل ظُهور لدعوة الإخوان ببغداد عن طريق أساتذة مصريين، وحصلتُ جمعيتهم على

(39) البنا، حسن، «رسالة: إلى الشباب» في: البنا، حسن، الله في العقيدة الإسلاميّة، دار العلوم للطباعة، القاهرة، (د. ت)، ص 48.

(40) المصدر نفسه، ص 49-50.

(41) السمان، محمد عبد الله، حسن البنا: الرّجل والفكرة، دار الاعتصام، ط 1، 1978، ص 71.

الإجازة في 13 أيلول 1943. وظلّت هذه الجمعية تابعة للحزب الأم بمصر. أمّا أهداف الجمعية، فكانت «العمل على تثبيت العقيدة الصحيحة والتوحيد الخالص وتقوية روح التدين في الأمة الإسلامية وعرض الإسلام للعالم نظاماً عالمياً يُعالج الحياة في مختلف شؤونها وبعث الأخوة نتيجة بين أبناء الأمة الإسلامية ودعوة المسلمين إلى القوة وأسبابها»<sup>(42)</sup>. وفي العام 1960، تأسس الحزب الإسلامي<sup>(43)</sup>، وعقد مؤتمره في 27 تموز/يوليو 1960. وتضمنت وثيقة المؤتمر: «إن طبيعة الإسلام تُوجب العمل المنظم القائم على أسس تنظيمية سليمة... [و] إن قيام أحزاب غير إسلامية تعمل في الميادين وتحرف الشباب أمر في غاية الخطورة ممّا يلزم معه وجود حزب سياسي يقي الشباب والأمة جميعاً ويوجهها إلى وجهة إسلامية فيها عزّها وسوددها ويصونها من العبث والاعتداء»<sup>(44)</sup>، كما كانت غاية الحزب تطبيق أحكام الإسلام على جميع جوانب الحياة<sup>(45)</sup>.

إنّ تنظيم الإخوان المسلمين، سواء في نسخته المصرية الأصلية، أو بنسخته العراقية، الحزب الإسلامي، كان يستند إلى مقدّمة رئيسة هي عدم الفصل بين الدولة والدين، والمُجتمعات التي تفصل بينهما مُجتمعات جاهلية. يتردّد في هذه الأفكار صوت سيد قطب الذي حدّد التوجّه العقائدي والفكري للتنظيم الإسلامي في العصر الراهن. وجوهر هذا التوجّه هو أنّ على الإسلام أن يضطلع بدوره في عالمنا اليوم بعد أن تبين إفلاس جميع الأفكار والأيديولوجيات الغربية والشرقية، ولا يملك الإسلام أن يؤدي دوره هذا إلّا إذا تجسّد في أمة، غير أنّ الأمة الإسلامية قد كفت عن وجودها منذ قرون، لذلك وجب إعادتها إلى الوجود. ويُشير قطب إلى أنّه بسبب هذا الانقطاع، ليس بوسع الأمة الإسلامية

(42) الدباغ، مصدر سابق، ص 28، وعن سيرة الشيخ محمد محمود الصّواف، يُنظر الخيون، رشيد، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق: (2) السّنة، ص 33-41.

(43) المصدر نفسه، ص 51 فما بعد؛ الخيون، 100 عام (ج 2)، ص 42 فما بعد.

(44) موقع الحزب الإسلامي على الشبكة العالمية:



مَجَاراة الغرب في حَضارته المادّية، ومُهمتها الآن هي تنوير العالم منهجياً وعقائدياً. يعيش العالم، رَغْم الظاهر المادّي المُتطوّر، في جَاهلية، وأساس هذه الجَاهلية إلغاء سُلطان الله، والاحتكام إلى البشر، بينما يرى المنهج الإسلامي أنّ النَّاس لا تتحرّر إلّا بالخُضوع لله وحده. ومُقارنة بالمُجتمعات الغربية، لا ميزة لما يُسمّى اليوم بالمُجتمع الإسلامي، فنحن في جَاهلية كجَاهلية ما قبل الإسلام، بل أظلم، وكلّ ما حوّلنا جَاهلية، وحتّى ما تبقي من رُسوم الإسلام هي جَاهلية. فلا يُمكن أن يلتقي الفكر الإسلامي الحقيقي، والأصيل، الذي يُمثله سيد قطب، مع هذا المُجتمع، إنّما نحن «وإياه على مَفْرَق طريق» حسب تعبيره<sup>(46)</sup>.

على الساحة العراقية، اقتربت الكثير من الصّيغ التي استخدمها الإخوان المسلمون في العراق من تعبيرات سيد قطب، غير أنّهم تحفّظوا لاحقاً عن استعمالها خشية شُيوع التكفير<sup>(47)</sup>. من جهته، أوصى عبد الكريم زيدان (1917-2014)، المُراقب العام السابق للإخوان المسلمين بالعراق، في كتابه شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، بقراءة، وإعادة قراءة، ما كتبه المُرشد حسن البنا<sup>(48)</sup>. ويشرح زيدان أوّل أصول البنا العشرين بقوله إنّ الإسلام دولة فكرية، لا تقوم على القومية ولا العِرْق ولا الإقليم. وعلى عكس جميع الدول، التي تقوم على فكرة وتتنّصارع من أجلها، لا يعرف الإسلام اليوم دولة تُدافع عنه. مُهمّة الإخوان إذن إقامة هذه الدولة الفكرية<sup>(49)</sup>. والأساس والمصدر

(46) قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، ط6، 1979، ص5-8، 17-19.

(47) الدباغ، مصدر سابق، ص124-125.

(48) يُنظر زيدان، د. عبد الكريم، شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، أُشرفَتْ على إعادة طبعه ونشره مؤسسة الرائد الإعلامية في العراق مع موقع الرواق، ص1، وعن سيرة عبد الكريم زيدان وانتخابه مُراقباً للإخوان المسلمين، يُنظر، الدباغ، مصدر سابق، ص41-46. والأصول العشرون التي وضعها حسن البنا هي «القواعد الدستورية للإخوان المسلمين، مُستمدة من كتاب الله تبارك وتعالى ومن سُنّة رسول الله ﷺ»، يُنظر، أبو فارس، محمد عبد القادر، الفقه السياسي عند الإمام حسن البنا، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ودار عمار للنشر والتوزيع عمّان، ط1، 1999، ص52.

(49) زيدان، المصدر نفسه، ص2-7.

الفكري، الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية، له أهمية عملية خطيرة في الدنيا والآخرة. فهذا الأساس، كما يُقرّر زيدان في كتاب آخر بعنوان أصول الدعوة، يُقسّم البشر إلى مسلمين وغير مسلمين، ويحدّد مكانة الفرد في الدولة فضلاً عن مركزه في الآخرة. ومما يترتب على هذا التقسيم العقائدي، مثلاً، أن يُستثنى غير المسلمين، رِفقة الصغار والمجانين، من الحق الذي تتمتع به الأمة في انتخاب خليفته. ويجوز للأمة أن تنتخب خليفته أو إمامها بطريق غير مباشرة، أي عن طريق النيابة كالتّي حصّلت في انتخاب الخلفاء الراشدين. وأهل الحلّ والعقد هم من ينوب عن الأمة. والشورى، وليس الاستبداد، جوهر الحكم، وتكون مُشاورة الأمة في ما لا نصّ فيه، وإلا فإنّ رئيس الدولة حرّ في أن يأخذ برأي الأغلبية أو الأقلية أو رأيه هو وحده. ويُسوِّغ زيدان ما يذهب إليه هنا بالآية القرآنية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 159]، أمّا الثانية، فهي تاريخية من صدر الإسلام، عندما لم يأخذ أبو بكر برأي أكثر الصحابة باتّباع اللّين مع المرتدّين، فعمل برأيه وشنّ الحرب. والحجّة الثالثة هي ما دام الحاكم مسؤولاً عن عمله، فالأولى أن يعمل برأيه إذا لم يقتنع برأي غيره، لأن المسؤولية تعني أن يعمل المرء باختياره ورأيه. والكثرة ليست دليلاً على صحة الرأي، كما أنّ القلة ليست دليلاً على خطئه، فالرأي يستمدّ صوابه أو خطئه من ذاته لا من القائلين به. وهذه الحرّية التي تُمنح للرئيس مُقيّدة بسلطان الله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]<sup>(50)</sup>.

ترفض الدولة الإسلامية في مفهوم الإخوان، أو غيرهم من حركات إسلامية سياسية، الاشتراكية والديمقراطية اسماً ومفهوماً. ولعلّ كتابات الشيخ عبد العزيز البدري (1929-1969)، الذي كان من مؤيدي الإخوان المسلمين، وعضواً في حزب التحرير ومن ثمّ رئيساً للكتلة الإسلامية<sup>(51)</sup>، تُعبّر جيداً عن هذا التّوجّه

(50) زيدان، عبد الكريم، أصول الدعوة، ط2، مطبعة سلمان الأعظمي، 1972، بغداد، ص11، 167-170، 173-176، 178، 180، 183-185، 189-190. (وكانت الطبعة الأولى قد صدرت عام 1968).

(51) عن حزب التحرير، والكتلة الإسلامية، في العراق، يُنظر الخيون، مصدر سابق، =

الرافض للاشتراكية والديمقراطية. وكان دافعه إلى ذلك ليس فقط مُحاربة الاشتراكية في عقيدة الاشتراكيين، بل كذلك لأنّ هذه المفاهيم قد غَزَتْ حتّى عُقول رجال دين<sup>(52)</sup>. بادئ ذي بدء لا يُجيز البدري الأخذ من غير المسلمين أنظمة حياتية، ومن بين هذه الأنظمة المُحرّمة النظام الاشتراكي، لأنّه نظام ليس قائماً بمَعزل عن عقيدة تُؤسّسه، لذلك فالأخذ به يعني، في الوقت نفسه، الإيمان بتلك العقيدة. وهذه العقيدة هي البناء الفكري الذي تقوم عليه حياة مُجتمع وأنظمتها، فإذا كانت العقيدة فاسدة فسد كل ما يُبنى عليها. ولا تكون للإنسان عقيدة إلّا إذا أجاب عن أسئلة ثلاثة جوهرية تسأل عن وجود خالق، وعلاقة

= ص 109-120؛ والخيون، رشيد، أمالي السيّد طالب الرفاعي، دار مدارك للنشر، دبي، ط3، 2013، ص 93-114؛ د. كاظم حبيب، لمحات، (الكتاب السادس)، ص 122-125. وعن حزب التحرير ومؤسّسه تقي الدّين النبهاني، يُنظر عليوان، هشام، الشيخ تقي الدّين النّبهاني: داعية الخلافة الإسلاميّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009. يُنظر كذلك مشروع الدستور للدولة الإسلاميّة في: النبهاني، تقي الدّين، الدّولة الإسلاميّة، دار الأُمّة، بيروت، ط7، 2002 (ط1، 1953)، ص 249 فما بعد. وأشير هنا إلى إحدى مواد هذا المشروع وهي المادّة رقم 22: حيث تقرر أنّ نظام الحكم يقوم على (1) السيادة للشّرع لا للشعب، (2) السلطان للأُمّة، (3) نصب خليفة واحد فَرَضَ على المسلمين، (4) للخليفة وَحْدَهُ حق تبني الأحكام الشرعية فهو يَسَنّ الدستور وسائر القوانين»، ص 252-253.

(52) البدري، عبد العزيز، حكم الإسلام في الاشتراكية، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد نمكاني، المدينة المنورة، ط2، 1965، ص 10-11. وكتب الشيخ أمجد الزهاوي (1882-1967) في تقديمه لكتاب البدري: «إن الاشتراكية بجميع أشكالها، مُضادة للدّين الإسلامي الحنيف، المبنية أحكامه على احترام المِلْكِيّة»، ويُشير إلى أن هناك من المُسلمين من دَعَا إلى الاشتراكية مُبتغين تقريب الإسلام إلى الأذهان، ومع ذلك فإنّ القول بالاشتراكية خَطَأٌ مَحْضٌ، وفيه تقوّل على الإسلام. فالاشتراكية بجميع أنواعها تُعارض الإسلام المبنية أحكامه على احترام المِلْكِيّة»، ص 9-11. ورُبّما يعني الزهاوي بنقده هذا كتاب اشتراكية الإسلام لـ مصطفى السباعي، الذي صدرت طبعته الأولى في دمشق عام 1959. وفي هذا الكتاب كان السباعي قد أشار إلى أنّ اختياره للقول بالاشتراكية ليس من قبيل مُماشاة المُوضة السائدة، إنّما هو اختيار يتمشى مع تعاليم الأنبياء، بل إنّ التّنكّر للاشتراكية فيه صدٌّ عن الإسلام نفسه. والاشتراكية إلهية ومحمدية وعربية وإنسانية وعالمية. أمّا اشتراكية الشيوعيين فهي موت وذلّ وفساد. يُنظر السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، الدار القومية للنشر، القاهرة، ط2، 1960، ص 6-7، 233.

الوجود بالخالق، ومَدَى تقيّد الإنسان في حياته بهذه العلاقة. والرأسماليون يؤمنون بالخالق، ويرَوْن أنَّ ثَمّة علاقة ضروريّة بين الوجود والخالق، ولكنّهم يُنكرون تقيّد الإنسان بخالقه، وهذه هي العلمانية. أمّا الشيوعيون فإنّهم يُنكرون وجود خالق. لذلك، فإنّ من يتبنّى فصل الدين عن الدولة، فهو مُرتدّ، أمّا أولئك المُخلصون من المسلمين، الذين يُريدون تبني الجانب الاقتصادي من الاشتراكية، وإهمال عقيدتها، فإنّهم مُخطئون حتماً<sup>(53)</sup>.

لم تكن نسخة الإخوان المسلمين العراقية كأصلها المصري، فلم تُعرف الانتشار في العراق رغم فتح بعض مقرّات لها في محافظات ومدن عديدة، لأنّ حدود انتشارها ظلّت في حدود الطائفة السُنيّة، فضلاً عن القمع الذي تعرّضت له، وخروج قياداتها من العراق.

### حزب الدّعوة الإسلاميّة

بسبب السريّة التي ميّزت حزب الدّعوة في تأسيسه ونشأته ومسيرته، اختلفت المصادر التي تُورّخ له في تحديد سنة تأسيسه بالضبط<sup>(54)</sup>؛ يُرجّح بعضهم العام 1957، بينما يجعله طالب الرفاعي العام 1959<sup>(55)</sup>. وفيما يتعلّق بالشخصيّة

(53) البدر، ص 33-36، 36، 42-49، 112-117.

(54) من أجل عرض تفصيلي لهذه المسألة، يُنظر فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 151 فما بعد.

(55) تُحدّد النشرة الداخلية للحزب شهر ربيع الأول عام 1377 هجري (1957 ميلادي) تاريخ تأسيس الحزب، يُنظر: ثقافة الدّعوة الإسلاميّة: القسم التنظيمي (1)، إصدار مؤسسة الجهاد، طهران، (د. ت)، ص 6؛ علاوي، حسين، حزب الدّعوة الإسلاميّة: إشكالية الصّراع، الناشر: حسين علاوي، ط 1، 1999، ص 37؛ الشامي، حسين بركة، حزب الدّعوة الإسلاميّة: دراسة في الفكر والتّجربة، دار الإسلام، بغداد، ط 1، 2006، ص 79؛ رؤوف، عادل، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية: قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950-2000)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، سوريا-لبنان، ط 4، 2006، ص 184-185. أمّا السيد طالب الرفاعي، وهو أحد المؤسّسين، يُؤكّد أنّ الحزب تأسّس في تموز/ يوليو عام 1959، ويذكر أنّه هو ومحمد باقر الصدر ومحمد مهدي الحكيم من أسّس الحزب، وكان محمد مهدي الحكيم وأخوه محمد باقر الحكيم أول =

الرئيسة للحزب، فثمة شبه اتفاق، وليس اتفاقاً تاماً، على مكانة السيد محمد باقر الصدر ودوره في تأسيسه وصياغة أيديولوجيته<sup>(56)</sup>. وطبقاً لشهادة محمد مهدي الحكيم، فإن للصدر دوراً كبيراً في التأسيس، بل استطاع أن يُزيل أكبر عقبة في طريقهم لتأسيس الحزب، بكتابته رسالة أثبت فيها جواز، بل وجوب، قيام الحكومة الإسلامية زمن الغيبة وذلك من خلال آية الشورى<sup>(57)</sup>.

لم يعرف العراق قبل ذلك حركة إسلامية سياسية شيعية قوية، فعلماء الشيعة لم يُطالبوا في غمرة جهادهم السياسي ضد الغزو البريطاني في العام 1914، وحتى في ثورة العشرين، بتأسيس دولة دينية، بل كانوا يدعون إلى قيام دولة أمة مدنية ذات حدود جغرافية معينة<sup>(58)</sup>. وبعد انسحابهم من الساحة السياسية، منذ

= من بايعا الصدر قائداً للحزب، الذي لم يُسم بعد بحزب الدعوة، يُنظر الخيون، أمالي طالب الرفاعي، ص 153، 158-159؛ يُنظر أيضاً عرض تفصيلي بهذا الشأن: الخيون، رشيد، مائة عام من الإسلام السياسي بالعراق (1) الشيعة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط 1، 2011، ص 171-178.

(56) يُنظر ملاط، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف و الشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط 1، 1998، ص 11؛ عادل رؤوف، مصدر سابق، ص 191؛ ياماو، د. داي، تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق: التحول في حزب الدعوة (1957-2009)، ترجمة وتقديم، د. فلاح حسن الأسدي ود. محمود عبد الواحد محمود، بيت الحكمة، بغداد، ط 1، 2012، ص 109 فما بعد. ومع ذلك، ثمة أيضاً «لبس... حول الشخص الذي أسس الحزب على وجه التحديد»، يُنظر فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 153-154.

(57) مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم حول التحرك الإسلامي في العراق، إعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، ص 49، نقلاً عن الخرسان، صلاح، حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق، فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق خلال 40 عاماً، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق، 1999، ص 53؛ العاملي، مصدر سابق، (ج 1)، ص 259.

(58) Davis, Eric, «The Uses of Historical Memory», (*Journal of Democracy*), Vol. 16, No. 3, July 2005, p.59. (Published by The Johns Hopkins University Press).

ويكتب حسن علوي: «ومن الملفت للانتباه أنّ الإسلاميين الجدد لا يرتبطون بوشائج سياسية مع فقهاء الحركة الإسلامية الأولى التي قادَتْ حركة الجهاد ضد قوات الاحتلال البريطاني في الحرب العالمية الأولى، انتصاراً للدولة العثمانية الإسلامية... ولم أتلّمس ملامح فكرية تُربط مشروع الإسلاميين الجدد بالمشروع الذي طرّحه قائد إسلامي بارز في =

تعهد مراجع التقليد الكبار بعدم التدخل في الشأن السياسي ثمناً دفعوه لعودتهم إلى العراق بعد تفسيرهم القسري، في منتصف العشرينيات، شغلت هذه الساحة أحزاباً وأيدولوجيات وتيارات فكرية علمانية حتى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات ساهمت في إضعاف المؤسسات الدينية<sup>(59)</sup>. ونتيجة لهيمنة هذه الأيدولوجيات على الشارع ظهر جيل جديد من رجال دين شباب كانوا ألصق بالفعل السياسي منه بأفعال الوعظ والشعائرية، وكانوا في أقل من عقدين الشخصيات القيادية للإسلام في العراق ولبنان وسواهما<sup>(60)</sup>، وكسروا بذلك «الصمت السياسي» حسب عبارة ملاط<sup>(61)</sup>. لذلك عدّ بعضهم حزب الدعوة أول حزب إسلامي يُثبت وجوده منذ ثورة العام 1920 وسط أجواء مُلتهبة بالصراعات السياسية والأيدولوجية خصوصاً بعد سقوط النظام الملكي<sup>(62)</sup>. وكانت منزلته في الوسط الشيعي، والتنظيمات أو الأحزاب الشيعية الأخرى، التي تأثرت به كثيراً، مثل منزلة الحزب الشيوعي العراقي بالنسبة للتنظيمات اليسارية العراقية<sup>(63)</sup>.

كان محمد باقر الصدر يرى ضرورة قيام حزب إسلامي يُمهّد لإقامة الدولة الإسلامية، بهذا فإنّ الحزب وسيلة وليس غاية. وحدّد من أجل ذلك ثلاث

= منتصف الثلاثينيات من هذا القرن، هو الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، ويعتمد على مفهوم تداول السلطة برلمانياً، يُنظر العلوي، دولة الاستعارة القومية، ص 232-233.  
(59) الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، ص 27؛ إسحق نقاش، شيعة العراق، ص 238؛ Al-Musawi, op. cit., p.19.

(60) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 168-169.

(61) ملاط، تجديد الفقه الإسلامي، ص 22.

(62) الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، ص 9.

(63) الخيون، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق (1) الشيعة، ص 171، وعن التيار الإسلامي وأحزابه (الشيعية) يُنظر د. عبد الوهاب حميد، مصدر سابق، ص 320-326. ويذكر بطاطو بعضاً من دوافع انضمام الشيعة إلى الحزب منها، على سبيل المثال، ما عاناه الشيعة المُتممون إلى الحزب الشيوعي والبعث بعد العام 1963 من اضطهاد وتمييز طائفي، والأثر الكبير الذي تركته الثورة الإسلامية في إيران 1978-1979، يُنظر بطاطو، حنا، «الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج»، في: المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية، مصدر سابق، ص 206-207 (والبحث منشور كفصل في كتاب: Islamic Impulse، لندن، كروم هيلم، 1987. مُحَرَّرة الكتاب باربره فراير سترواسر).

مراحل للحزب الجديد: مرحلة تكوين الحزب وبنائه، والتغيير الفكري للأمة، ومرحلة العمل السياسي، التي يتم خلالها جذب نظر الأمة إلى الأطروحة الإسلامية للحزب ومواقفه السياسية، لتُمارس الأمة دورها في تبني تلك المواقف والدفاع عنها، ومرحلة استلام الحكم. ومن أجل بناء الحزب تنظيمياً، طلب أن تُجمع له المناهج والأنظمة الداخلية للأحزاب العلمانية والإسلامية العاملة في الساحة<sup>(64)</sup>. ومع ذلك، وبسبب الموقف التقليدي للمرجعية الشيعية، التي لا تُحبذ الانشغال، أو الدخول بشكل مباشر في العمل السياسي، انسحب الصدر من التنظيم الحزبي، ولكنه ظل المُفكر الأول، والأبرز، والوحيد بكل تأكيد<sup>(65)</sup>.

ثمة إشكالات واجهها حزب الدعوة في مسألة شرعية العمل الحزبي السياسي، يتعلّق بعضها بعلاقة الحزب بالمرجعية الدينية، لأنّ عمل الحزب قد يُشكّل، في رأي بعضهم، بديلاً من عمل المرجعية نفسها. وعن هذا الإشكال يرى الحزب: «أننا لسنا بأيّ حركة سياسية، فلسنا نحن في عرض المرجعية بل في مسار خطّها واتّجاهها ولسنا نحن نُزاحم المرجعية في موقعها بل في خِدْمَتِها»<sup>(66)</sup>، أمّا شرعية الحزب فيكْتَسِبُها من «الجهاد والنصرة والتولي»<sup>(67)</sup>. ومحور أيديولوجيا حزب الدعوة وفكرته «تحقيق المجتمع الإسلامي»<sup>(68)</sup>، وتصحيح حركة المسلمين وإعادة التاريخ إلى مجراه الأصل من خلال إعادة

(64) الخرسان، حزب الدعوة، ص 51. وعن تأثر الحزب بالأحزاب السائدة في الساحة الإسلامية مثل «الإخوان المسلمين» بمصر، يُنظر فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 122. أما السيّد هاني فحص، فيرى أنّ كلّ الأحزاب العربية لينينية، بما في ذلك الأحزاب الإسلامية، يُنظر فحص، هاني، «كلّ الأحزاب العربية لينينية! لا أصل إسلامياً لنماذجنا الحزبية الإسلامية»، الموسم، مصدر سابق، ص 298 فما بعد.

(65) يُنظر، فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 192 فما بعد؛ الخيون، أمالي طالب الرفاعي، ص 161-162.

(66) ثقافة الدعوة الإسلامية: القسم التنظيمي (1)، ص 27.

(67) المصدر نفسه، ص 103.

(68) «ملاحظات دعوتية حول مفهوم التغيير في الخطّ الدعوتي»، في: ثقافة الدعوة الإسلامية: القسم التنظيمي (2)، إصدار حزب الدعوة الإسلامية، المطبعة زندكي، (د. ت.)، ص 48.

المدرسة الإسلامية إلى مجالها الكلّي الأصلي<sup>(69)</sup>، مُستثمرة من أجل ذلك «الفكر والثقافة»، اللذين يُشكّلان «العُنصر البارز والأساس المؤثر في بنية وكيان الحركة الإسلامية الأصيلة، التي تُؤمن بتغيير الواقع واستئصال جذور الحضارة والفكر والوجود الجاهلي بمُختلف مذاهبه وتياراته وشعاراته، فالدعوة هي دعوة إلى الله سبحانه وتعالى<sup>(70)</sup>. ويُفرض هذا العمل على جميع أبناء الأمة الاشتراك فيه من حيث الثُصرة والمُوالاة، «وليس من حقّ أحد من القادرين على نُصرتنا ومُوالاتنا أن يرفض ذلك، ما زلنا نرفع راية الجهاد والولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، فذلك فَرَضٌ عليهم ومسؤولية شرعية»<sup>(71)</sup>. وشأن الإخوان المسلمين، كانت غايات حزب الدعوة عالمية إلهية، وهو ليس حزباً قومياً، ولا إقليمياً، ولا طبقياً. وليس من عدوّ للدعوة غير أصحاب المبادئ المُلحدة، المُنكرين لدين الإسلام، وهؤلاء لا مكان لهم في الأمة، يجب اقتلاع جذورهم أو إخضاعهم لإرادة الأمة الإسلامية، وذلك هو الطريق الوحيد لإنقاذ الأمة من ظلمهم وجورهم وتحكّمتهم غير العادلة<sup>(72)</sup>.

والمصادر الرئيسة لثقافة الدعوة هي القرآن والسُنّة، أمّا الإفادة من النظريات الاجتماعية والسياسية ومن تجارب الأمم الأخرى فهو شيء مقبول، ولكن لا يجوز التأثير بها<sup>(73)</sup>. لذلك، يُراعي الحزب، ويلتزم، حتّى في المُصطلحات التي يستعملها، المبدأ الإسلامي. إنّ مُصطلحات من قبيل الديمقراطية، والاشتراكية، والديالكتيك، والصراع الطبقي وما إلى ذلك، مُستبعدة من لغة الدعوة، أمّا إذا جرى استعمالها، فإنّما للدلالة على ما يُريده منها أصحابها الأصليون. وهذا الموقف ليس مُجرّد موقف اصطلاحي لغوي فقط، لأنّ المُصطلح الإسلامي يترتّب

(69) «من الذي يُحرّك المُجتمع»، (صدر أصلاً في 1394 هجري)، وأعيد نشره في ثقافة الدعوة الإسلامية: القسم التنظيمي (1)، ص 59.

(70) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (1)، ط 1، 1984، المطبعة رنكا رنكا، ص 5-6.

(71) ثقافة الدعوة الإسلامية: القسم التنظيمي (1)، ص 103.

(72) المصدر نفسه، ص 74.

(73) «ملاحظات دعوتية حول مفهوم التغيير في الخطّ الدعوتي»، مصدر سابق، ص 99.



عليه موقف وحكم شرعي<sup>(74)</sup>. وتحمل نظرية حزب الدعوة في العمل السياسي اسمَ نظرية «العمل السياسي الإسلامي»، تمييزاً لها عن الفكر السياسي الإسلامي. فالأول خيار تطبيقي، وقد تكون هناك خيارات أخرى غيره؛ أما الثاني، فهو المُستنبط من القرآن والسُّنة، وهو صحيح وثابت ودائم، إلا إذا تسَلَّل الخطأ لعملية الاستنباط<sup>(75)</sup>.

والناس في مفهوم حزب الدعوة صنفان: صنف هادف، له فكرة تُحرّكه في حياته، ويُكرّس حياته لها، وصنف غير هادف، لا همّ له في الحياة سوى شخصه، وأهدافه الذاتية<sup>(76)</sup>. وكلٌّ من لم يدعُ للإسلام، ولم يرفع شعاره صادقاً مُخلصاً فهو عميل مُرتبط، سواء ارتبط فعلاً أم لم يرتبط، ذلك لأنّه لا بُدَّ وأن يُصبح دائماً في الأجواء الدولية التي يخلقها الاستعمار، ويتصرّف من خلال السياسة والمصالح التي تُخطّطها قوى الاستكبار، ويُنادي بالأفكار والمفاهيم الحضارية التي جاء بها الاستعمار من ديمقراطية واشتراكية وقومية وشيوعية<sup>(77)</sup>. وفي هذا الصّد لا بُدَّ من التأكيد أنّه لا يجوز وجود دولتين إسلاميتين في العالم، إنّما دولة إسلامية واحدة في مكانين مُفصلين، والسبب في ذلك هو أنّ الأسباب والمُقدّمات يجب أن تكون مُتطابقة عند الجميع وإلا فإنّ عدم تطابقها قد يُؤدّي إلى قيام دولة تدّعي أنّها دولة إسلامية ولكنها في حقيقتها ليست كذلك<sup>(78)</sup>.

وتُهدف أيديولوجيا حزب الدعوة إلى الإصلاح والتغيير، ولكنه الإصلاح الشامل، لا الجزئي، لأنّ الإصلاح الجزئي لن يُوصل إلى الهدف المطلوب، وهو مُجرّد جزء من عملية تغيير شاملة. لذلك، اختلف خط الدعوة الإصلاحية

(74) ثقافة الدعوة الإسلامية: القسم السياسي (1)، مصدر سابق، ص 32-34.

(75) المصدر نفسه، ص 24-25.

(76) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي (2)، مصدر سابق، ص 89-91.

(77) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (1)، ص 77.

(78) ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي (2)، ص 56.

في هذا الجانب عن العاملين في الشأن الإصلاحي<sup>(79)</sup>. وتَصْطَلح أدبيّات حزب الدَّعوة على هذه العملية التغييرية الشاملة بالانقلابية. وعن الانقلابية اشترك محمد باقر الصّدر في كِتابة مَقالين؛ الأوّل «دعوتنا إلى الإسلام يجب أن تكون انقلابيّة». والمَقال يُخاطب المؤمنين المُجاهدين ويَدْعوهم إلى العمل على إعادة الحضور السياسي والدولي للإسلام. ويضع الصّدر الظرف الذي يعيشه الإسلام ومَدَى تَغْلغله في حياة الأُمَّة مُقدمةً أساسيّة للاختيار بين الإصلاح أو الانقلاب. فإن كان الإسلام هو القاعدة التي تَسِير الأُمَّة بِمُقْتضاها يجب أن تكون الدَّعوة إلى التغيير إصلاحيّة، وقد كان الحال هكذا حتّى نهاية الحرب العالمية الأولى، ولكن الوضع تغيّر بعد ذلك تَغْييراً كاملاً، فلقد أضاع الإسلام بعد هذه الحرب قوَّته بسبب الاستعمار، وتَغْلغله في البلاد الإسلاميّة وهَيَمْتَه على مُقَدِّراتها، وعليه يجب أن يكون التغيير انقلابياً لا إصلاحيّاً. إنّ جميع الدَّعوات الإصلاحيّة التي تمثّلت بنشر الكتب الإسلاميّة وتأسيس النوادي الدّينية والوعظ والإرشاد وتقديم الخدمات هي أعمال جليّة ولكنّها قاصِرة عن إدراك الحاجة الحقيقيّة، ولا شيء غير الانقلاب الكلّي هو الذي يُعيد الإسلام قاعدةً للحياة. والدَّعوة للانقلاب يجب أن تكون سياسيّة والعمل على السيطرة على أجهزة الدّولة الأيدولوجيّة، والصّدر يُشير بوضوح إلى أنّه لا يُمكن إحداث تطوّر أو تغيير إسلامي في المدارس والإعلام وأي وسيلة أُخرى تَخدم أغراض الدّولة إلّا بالسيطرة عليها<sup>(80)</sup>.

وفي المَقال الثاني، الذي كان بعنوان «ما نرتضيه من الدَّعوة الإصلاحيّة وما نَرُفضه منها»، يُعيد التأكيد على ضرورة الانقلاب، لأنّ خطأ الدَّعوات الإصلاحيّة تُكْرَس الوضع القائم، وتُعترف به ضمناً، وهو وضع فاسد لا بُدّ من اجتثاثه من الجذور، والهدف هو قلب الواقع تدريجياً لا ترميمه. ويزيد فكرته توضيحاً بتشديده على أنّ الانقلاب هو أيضاً يجب أن يسير تدريجياً مُراعاة

(79) المصدر نفسه، ص 195؛ ثقافة الدَّعوة الإسلاميّة: القسم التنظيمي (1)، ص 76.

(80) يُنظر الصّدر، محمد باقر، «دعوتنا إلى الإسلام يجب أن تكون انقلابيّة»، 1380 هجرية، في: العاملي، مصدر سابق (ج 1)، ص 260-262.

للظروف الواقعية، وأنّ خطأ الدعوات الإصلاحية لا يكمن في ما تفعله بل في وعيها الإصلاحي نفسه؛ لأنّ هذا الوعي يقف عند حدود التغيير الظاهري والجزئي لا التغيير الكلي التدريجي. والإصلاحية ليست مرفوضة من حيث ما تعمله بل من حيث وعيها<sup>(81)</sup>.

ولكننا نقرأ في ما يسمّى بـ الأُسُس<sup>(82)</sup>، التي كتبها الصّدر لحزب الدّعوة شرحاً ضافياً لمفهوم الانقلاب. في الأساس رقم (13) يؤكّد الصّدر أنّ الانقلاب والتغيير الشامل لا يبدأ بالاستيلاء على الحُكم، فهذا تغيير سطحي يبدأ بالقمة، ولا في تغيير شكل الإنتاج كما يرى المادّيون، بل يبدأ الانقلاب بتغيير المحتوى الداخلي لنفسية الأمة نفسها، وهو أمرٌ ينسجم مع تفسيرات الصّدر، التي سنقف عندها، بأنّ نفسية الأمة هي البناء التحتي<sup>(83)</sup>.

يُمكن ردّ هذه الاختلافات بين صياغات مفهوم الانقلاب في المنشورات الأولى التي كتبها الصّدر في بَوَاكير عمله الفكري والسياسي إلى أنّها منشورات ظرفية، ورُبّما كُتبت بالاشتراك مع آخرين، فضلاً عن أنّ الصّدر نفسه قد ترك حزب الدّعوة في تلك الفترة تقريباً أو بعدها بقليل. ومع ذلك، فإنّها تُجَلّي مبدأً أساسياً سيتطوّر فكرياً لاحقاً هو التغيير الشامل للحياة الاجتماعية والسياسية ككل.

(81) نُشر المَقال في العام 1381 هجري، وأعيد نشره في: ثقافة الدّعوة الإسلامية: القسم التنظيمي (1)، ص 31؛ العامل، (ج 1)، ص 262-263.

(82) هناك اختلاف حول عدد الأُسُس؛ ذهب بعضهم إلى أنّها تسعة، وبعضهم يرى أنّها أكثر من عشرة، وبعض ثالث يرى أنّها أكثر من ثلاثين، يُنظر الصّدر، محمد باقر، ومضات مُشرقة من الفكر الإبداعي التّجديدي عند الإمام الشهيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصّدر، ج 7، إعداد وتقديم السيّد أحمد الحُسيني، مؤسسة الكوثر الثقافية، الحُسَيْن للطباعة والنشر، البصرة، ط 1، 2010؛ والشامي، مصدر سابق، ص 89، هامش رقم (1)؛ وفالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 125 فما بعد، ويُدرج مَلّاظ ثمانية أُسُس فقط، يُنظر مَلّاظ، مصدر سابق، ص 33-48؛ العامل، (ج 1)، ص 264-266.

(83) العامل، (ج 1)، ص 280.

## محمد باقر الصدر: تأسيسُ الأيدولوجيا الإسلامية معرفياً

لم يكن الفكر الماركسي مُجرّد شعارات وأُمْنِيّات، بل كان أيضاً مفاهيم ونظرية (أو نظريّات) شاملة ومُترابطة: الاقتصاد، والاجتماع، والمعرفة، والسياسة، ومبادئ عامّة ومنهجية يُمكن أن تُوظّف في حُقول معرفية أُخرى. ولم يكن هذا الفكر وَحده في ساحة الصّراع الأيدولوجي، ولكنّه، وهذا هو الأهمّ، كان الأقوى فكرياً، وكان تأثيره واسعاً في الفكر والشارع العراقيين، رغم أنّه لم يكن، في الأربعينيّات والخمسينيّات، ثمّة ماركسي عراقي قدّم صياغات ماركسيّة نظريّة متينة، فكان الخطابُ السائد أيدولوجياً بالدرجة الأولى، وحزبياً تنظيمياً. لم تكن البيئة الفكرية في العراق بمُعزل عن التأثير الخارجي، وكان الهواء والهوى آنذاك ماركسيّين. وفي لُجّة الصّراع ضد الإمبريالية، والاستعمار، كانت الماركسيّة اللينينيّة سلاحاً أيدولوجياً وحيداً تقريباً، وظهر الاتحاد السوفييتي، معقل الماركسيّة اللينينيّة الستالينية، نصيراً للشعوب المُستعمرة آنذاك! وقابلت هذا الفكر ردّات فعل فكرية وسياسيّة وحكومية ذات توجّهات ومُنطلقات مُتنوعة. بيدّ أنّها جميعاً كانت مُجرّد ردّات عاطفية، أو ازدرائية، أو تشهيرية، أو قَمْعية، خلت من أي أساس فكري متين. غير أنّ نُقْلة جذرية حدثت في نهايات الخمسينيّات، وما بعدها، نقلت الصّراع إلى مُستوى المفاهيم والنّظرية، تمثّلت تلك النّقْلة في ظهور كتاب فلسفتنا.

يَصِف شبلي مَلاط هذا الكتاب: «ويبدو كتاب فلسفتنا كنقد مُفصّل، من وجهة نظر إسلاميّة، لما كان يعتبر آنذاك في العالم العربي أكثر أساليب التعبير عن الفلسفة المادّيّة جذّاقاً وجنّكة... أمّا الجُهد المبذول لهذا الكتاب، بالنسبة إلى مُجتهد شيعي، فهو أمر لافت للأنظار بمنحاه الفدّ»<sup>(84)</sup>. ومن جوّ الحكايات التي

(84) مَلاط، ص 16. ويلاحظ مَلاط في الموضوع نفسه أنّ «إمكانات النجاح البعيد المدى لكتاب بُني على أساس المادّيّة الجدلية لستالين والشيوعي الفرنسي جورج بوليتزر كان محكوماً عليها بالإخفاق. ولذا، بشعر القارئ الآن بأن لكتاب فلسفتنا تلك النكهة المُميّزة للغة نخطاها الزمن». وعن الصدى الطيب الذي لاقاه كتاب فلسفتنا من كُتّاب عرب وعراقيين، يُنظر العامل (ج 1)، ص 333-348.

تُروى حول دوافع كتابة الكتاب وغاياتها، يظهر غُمق الحاجة التي دفعت إليه<sup>(85)</sup>، كما يظهر عَجْز مُمثلي الفكر الديني، وغير الديني، عن تنفيذ الفكر الماركسي أو مُجابته. وكان لا بُدَّ من مُواجهة فلسفية. والصّدر نفسه يضعنا، في المُقدّمة التي كَتَبها لكتاب من وحي فلسفتنا للشيخ كاظم الحلفي، في قلب الشُّروط التاريخية والفكرية، التي ظهر فيها فلسفتنا. إنّ قصّة الكتاب، يكتب محمد باقر الصّدر، هي:

قصّة مُحنة الإسلام الهائلة التي شاءت الطُّروف أن يقف فيها الإسلام وَجْهاً لَوَجْه أمام عدوّ مارد يُجاريه في كلّ المبادئ والمَجالات... ولا شكّ في أنّ دعوةً فكريةً تملك كِياناً فلسفياً وعلمياً وقُدرةً على النِّفاق والتمويه في المجال الفكري، ووُعوداً جذّابة تستهوي أفئدة النّاس، فهي دعوة خطيرة يجب أن يُحسب لها ألف حساب... فكان لا بدّ من إحباط كلّ الأساليب التي يملكها العدوّ، ومُكافحته في كلّ الدرجات والمستويات، في مستوى الوعود التي كان يُغري بها الجماهير، وفي مستوى الأوساط التي كان يخدعها بنِفاقه ويُوهمها بأنّ عقيدته الجديدة لا تتعارض مع دينهم وعقيدتهم، وكذلك أيضاً في المستوى الأعلى على الصّعيد الفلسفي والعلمي... ولم يكن فلسفتنا حاجةً شخصيّةً أشبعناها، وإنّما كان حاجةً أمةً وحاجةً مُجتمع يُريد أن يسمع صوت الإسلام في إطاره الفلسفي الكامل<sup>(86)</sup>.

### فما هذا الإطار الفلسفي؟

في مطلع فلسفتنا، يطرح الصّدر السُّؤال الآتي: «ما هو النظام الذي يصلح

(85) يُنظر الخيون، أمالي السيد طالب الرفاعي، ص 164-168؛ مهدي الحكيم، مُذكَرات، ص 26. وعن انتشار المدّ اليساري الشيوعي بين طُلاب المدارس الدّينية، يُنظر الدكتور سيلفيا نيف، «النّجف مركزاً للعلمانية الراديكالية: انتشار الفكر اليساري والشيوعي بين طُلاب المدارس الدّينية في النّصف الأول من القرن العشرين»، في: محمد د. محمود عبد الواحد (ترجمة وتقديم وتعليق [وتحرير])، العراق المعاصر: رؤى أجنبيّة، مكتبة عدنان، بغداد، ط 1، 2011، ص 71-80؛ وملاط، مصدر سابق، ص 16-18.

(86) الصّدر، ومضات، ج 14، مُقدّمة الصّدر لكتاب من وحي فلسفتنا، ص 36-40.

للإنسانية وتُسعد به في حياتها الاجتماعية؟<sup>(87)</sup> وهذا السؤال، والإجابة عنه، لا يَخْصُصُ الصِّدْرَ وَحْدَهُ، بل يَخْصُصُ الفكر الإنساني عُمُومًا. وكانت سجلات العراقيين، وصراعاتهم، وتحالفاتهم، وانشقاقاتهم، في وَجْه من وجوهها، إجاباتٍ عن هذا السؤال. واختلفت مصادر الإجابات ومتانتها ومَرجعياتها النَّظَرِيَّة. وسوف تستغرق الإجابة عنه كلَّ ما كَتَبَهُ الصِّدْرُ في مسيرته الفكرية. ولذلك، فهو ليس سُؤْلاً نظرياً وَحَسْبَ، إنما هو سُؤال يَخُوض لُجَّة الأيدولوجيا. وَيَتَمَوَّع تاريخياً ضمن السَّجَال والصِّراع الأيدولوجي العنيف الذي شهده العراق فكرياً وسياسياً، وبالتأكيد يتجاوز حدود العراق إلى العالم الإسلامي ككل. والعنوان الثانوي للكتاب نفسه يُعلن عن دخوله «مُعْتَرَك الصِّراع الفكري». كان العالم آنذاك مُنْقَسَماً بين مُعسكرين، الاشتراكي والرأسمالي، وكانت دول العالم الثالث، بما فيها العراق، ميادين للصِّراع بين هذين المُعسكرين، الأيدولوجيين. وكان العراق يتقلَّب داخل مرجل هذا الصِّراع، ولم تَتَضَح للعراقيين صورة ذلك الصِّراع ومآلاته، وكيف، وأين، سترسُو خياراته. وفلسفتنا يجري ضمن هذا الصِّراع، مُعَبِّراً عن رُؤية للفلسفة بأنها سياسة.

ويُحدِّد الصِّدْر أربعة مَذاهب كانت إجاباتٍ عن سُواله، وهي: النظام الديمقراطي الرأسمالي، والنظام الاشتراكي، والنظام الشيوعي، والنظام الإسلامي. ومن بين هذه الأنظمة، أو المَذاهب، هُناك مذهبَان كانا يحكمان العالم، هما النظام الديمقراطي الرأسمالي والنظام الاشتراكي، أمَّا النظامان الآخران فوجودهما اليوم «وجود فكري خالص». إنَّ الفرد في الديمقراطية الرأسمالية هو القاعدة، ومُصالح المجتمع بمصالحه. وما يُمَيِّز هذا النظام هو أنه رَغْم استناده إلى فلسفة مادِّية، فإن هذه الفلسفة غير واضحة المعالم، أو غير مُقرَّرة بشكل مُحدد وصريح، لأنَّ هذا النظام لم يَقُمْ صِلَةً فكريةً مُحدَّدة بين الرؤية

(87) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا: دراسة موضوعية في مُعْتَرَك الصِّراع الفكري القائم بين مُختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادِّية الديالكتيكية (الماركسيَّة)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 12، 1982. (صدر الكتاب في عام 1960).

للعالم والنظام الاجتماعي. وهو نظام غير مُنبثق عن عقيدة مُعينة عن الحياة، وليس مبدأً كلياً يُغطّي جميع أوجهها. أمّا النظام أو المذهب الشيوعي، فإنّه امتاز على النظام الديمقراطي بأن أقام صلة وثيقة بين النظام الاجتماعي والرؤية الفلسفية للعالم، وهي المادّية الديالكتيكية. وهذا الفارق بين النظامين هو الذي دفع بالصّدر إلى أن يُعدّ المذهب الشيوعي هو وَحده الجدير بالدراسة والتحليل والنظر، فهو فلسفة ونظام للحكم، وعماد نظام الحكم نجاحُ أساساته الفلسفية<sup>(88)</sup>.

وعلى الرّغم من أنّ الصّدر يُعدّ افتقار النظام الديمقراطي الرأسمالي إلى رؤية فلسفية واضحة ومُتماسكة للعالم نوعاً من التّضليل والتسرّع وقلة الأناة، فإنّه يُمكن تفسير ذلك من زاوية أخرى مُختلفة. إنّ الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة الليبرالية عموماً ليست من دون أُسس فلسفيّة، ولكنّها لم تُفرض رؤية كونية واحدة وإقصائية تبني على أساسها تصوّراً شاملاً للنظام الاجتماعي، وتثبيتته ونشره على الجميع كأيديولوجيا واجبة الاتّباع، وهذه، كما أحسب، هي التعدّدية، التي هي من ثمرات الفكرة العلمانية. فرؤية الفرد لعالمه ومُعتقداته هي من شأنه الخاص من دون أن يُفرض عليه نظامٌ فكريٌّ يتخلّق به ضرورةً كالذي حصل في المذهب الشيوعي، الذي يُثبت رؤيةً واحدةً للعالم ويجعلها الأيديولوجيا الكليّة الحاكمة في السياسة والاجتماع وعلى الفرد والمجتمع التقيّد بها.

وجليّة هنا مضامين هذا التّمييز، الذي يُقيمه الصّدر بين النظامين، ودلالاته وبواعثه، لأنّه هو نفسه ينطلق من مذهب يجعل من «الكلّ واحداً» إن صحّ هذا المفهوم. وفي مفهومه يتعيّن على أيّ نظام اجتماعي أن يتقرّر على وَفْق فلسفة شاملة تُغطّي (تفسّر، تصوغ) الكلّ بمبدأٍ أساسي واحد، وهو ما يريده للمذهب الإسلامي، أو ما يريد أن يستخلصه منه. والعقيدة هي التي تُحدّد خيارات الحياة، ما يعني أن تجري خيارات الفرد الفكرية بما يتوافق مع أيديولوجيا نظام الحكم السياسي؛ إنّ الحياة ككلّ لا بُدّ أن تخضع لمبدأ، والمبدأ الإسلامي ليس مسألة فكرية نظريّة لا علاقة لها بالحياة ولا يُسرّع لها طرائقها ودساتيرها، بل هي مسألة

(88) الصّدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص 17-19، 30، 52.

تتصل بالعقل والقلب والحياة. بأيّ حال، يرى الصّدر أنّ بتر الديمقراطية الرأسمالية لأي صلة تربط النظام الاجتماعي بالأخلاق الروحية، وبالعالم الغيب، وبالدين، هو السبب في مآسيها وشُرورها سواء في البلدان الرأسمالية نفسها، أم في البلدان التي استعمرتها. وهو أمر طبيعيّ، ومُتوقّع، كما يرى، من ذهنية لم تُركّز إلا على شهوات الحياة الدنيا، مُتجاهلةً أبعاد الإنسان الروحية. وهنا نقطة خلاف جوهريّة بين رؤية الصّدر والتحليل الماركسيّ للمآسي التي تسببت بها الرأسمالية. ترى الماركسيّة أنّ منطق الاقتصاد الرأسمالي هو الذي يُحتّم هذه المآسي، والإمبريالية الطّور الأعلى للرأسمالية، أمّا ما يتعلّق بذهنية الرأسمالية غير الروحية فلا شأن لها: إنّ الملكية الخاصة هي جوهر المشكلة الاجتماعية. بينما يرى الصّدر في هذا التفسير قلباً للحقائق، لأنّ الملكية الخاصة بحدّ ذاتها هي من نتائج غريزة أصيلة في الطبع الإنساني، وهي حبّ الذات. وهذه الغريزة قابلة للتعديل والتّهذيب عبر نظام أخلاقي يمدّد صلة بين الأرض والسّماء، فيُحسّن بذلك استغلال هذه الملكية، ويُهذّب سُبل الحصول عليها. ولا يكون تغيير المجتمع، أو وضع حل أمثل للمسألة الاجتماعية، عبر إلغاء الملكية الخاصة، لأنّها هي بذاتها ليست السبب، بل يجب أن يتّجه إلى تربية جديدة، وضع الإسلام أصولها وأسسها. وثمة شيء آخر؛ تفترض الشيوعية، كي تخلق إمكانية تحقيق مبدئها، طبيعة إنسانية تتواءم مع التصميم الأساسي للمجتمع الشيوعي، لأنّه ما من مجتمع شيوعيّ من دون إنسان شيوعيّ. والشيوعية تؤمن أنّ الإنسان الشيوعيّ، المِثال، ما زال في غيب المُستقبل، ولكن يُمكن الوصول إليه عبر مراحل، أولها الاشتراكية، بقيادة ديكتاتورية البروليتاريا. ويرى الصّدر في هذا التفسير خطأ قاتلاً، وهنا يكمن مأزق الشيوعية، فهي كي تُحقّق نموذج الإنسان الشيوعي والمجتمع الشيوعي، توسّلت في مهمّتها الدّولة نفسها، التي كان اضمحلالها وزوالها هدف الشيوعية وغايتها. وأكثر من ذلك، قوّى هذا الإجراء مؤسسة الدّولة وعزّز قبضتها الحديدية<sup>(89)</sup>. بتعبير آخر كانت الشيوعية، في هذه النّقطة بالذات، تتخذ من الغاية تبريراً للوسيلة.



إنّ بناء عقيدة أو أيديولوجيا يستلزم أساساً معرفياً يُسوِّغها ويمنحها الشرعية الفكرية، وإلا فإنها ستكون محض أوهام، أو ادّعاءات ومزاعم لا أساس لها. وتثبيت الأسس المعرفية، أو تقويضها، فعل فلسفي محض، يريد أن يبتعد عن التحليل الأيديولوجي المباشر. ولهذا السبب تحديداً أرى كتاب فلسفتنا محاولة لتأسيس الأيديولوجيا الإسلامية معرفياً، وتقويض الأيديولوجيا الماركسية معرفياً. وهذا معنى قوله يجب مواجهة الماركسية في جميع المستويات بما في ذلك: «المستوى الأعلى على الصعيد الفلسفي والعلمي». بكلمات أخرى، هي محاولة لتأسيس علم كلام إسلامي معاصر لا يعتمد المُحاججات اللاهوتية التقليدية بقدر اعتماده الأسس المعرفية. وتجري عملية التثبيت والتقويض بمنطق المُحاكمة العقلية بحثاً عن اتساق النتائج والمزاعم والنظريات مع الأسس المعرفية التي تقوم عليها. فالزعم بحد ذاته لا يحمل دليلاً معرفياً، إنّما البحث اللاحق والتنقيب في أسسه المعرفية هو الذي يمنحه الشرعية. ومن هذه المُحاكمات ينطلق الصّدر في التحقّق من مدى انسجام ما تذهب إليه المادّية الديالكتيكية مع الأسس المعرفية، التي تزعم الاستناد إليها.

إذن بناء نظرية للمعرفة سوف يضع، بلغة هذه الدراسة، أساساً فلسفياً للأيديولوجيا. والصّدر أدرك جيداً أنّ صراعه مع الماركسية سياسي بالدرجة الأولى، بالمعنى الواسع للسياسة هنا، وأدرك أيضاً أنّ الماركسية أسست السياسي فلسفياً ومعرفياً، والمنطق الديالكتيكي، كقانون لتفسير الحركة، يُستعمل لتفسير الحركة في الطبيعة والمجتمع والتاريخ، ويُستعمل على وفق ذلك قانوناً، أو سلاحاً، لتفسير الثورة والتغيير وشرعنتهما. إنّ قانون يتأسس معرفياً، ويمتد ليشمل الكل. ومن هنا تحديداً تأتي أهمية نظرية المعرفة في المُجادلات الفلسفية، لا سيّما في العصر الحديث، «فهي نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة مُتماسكة عن الكون والعالم»<sup>(90)</sup>.

(90) فلسفتنا، مرجع سابق، ص 19، ص 57.

إنَّ النَّظَرِيَّةَ السِّياسِيَّةَ، والاجتماعِيَّةَ، وغيرها من المجالات، تستند، أو يجب أن تستند، في كلِّ فِلْسَفَةٍ تدَّعي العلمِيَّةَ، إلى أُسُسٍ مَعْرِفِيَّةٍ. والأُسُسُ المَعْرِفِيَّةُ التي تقوم عليها الفِلْسَفَةُ الصَّحِيحَةُ عند الصِّدْر هي الأُسُسُ العَقْلِيَّةُ، التي تَقُود إلى فِلْسَفَةٍ واقِعِيَّةٍ إلهِيَّةٍ وتُؤَسِّسها. والواقعية الإلهية حلٌّ ثالثٌ إلى جانب الحَلِّين المادِّي والمثالي ويَقِف على النقيض منهما في الوقت نفسه. فإذا كانت المِثَالِيَّة الذاتية لا تَرى العالم إلا تابِعاً لتصوراتنا غير مُستقلِّ عنها، فإنَّ المادِّيَّة بالمُقابل، تحتفظ للواقع أو العالم بموضوعيَّته واستقلاله، ولكنَّها لا ترى الكون إلا بنظرة مادِّيَّة، من دون علَّة أُولى أوجدته. والمادَّة هي الأساس وكل ما يبدو غير مادِّي إنما هو نِتاج عمليَّة مادِّيَّة تطوُّريَّة طويلة الأمد. وهذا المفهوم الفلسفي للعالم يُمكن تسميته بالواقعية المادِّيَّة. بمُقابل هذه الواقعية ثمة واقعية أخرى تقرُّ باستقلاليَّة العالم عن الأنا والفكر، وموضوعيَّته، وعدم تبعيَّته لهما، وهو من طبيعة مُختلفة عنهما، ولكنَّها تقرُّ في الوقت نفسه بوجود إلهيٍّ يختلف عن هذا العالم وجوداً وماهيَّةً، وهو علَّته الأُولى. والقصد من هذه التمييزات توضيح أنَّ الواقعية لا تختصُّ بها المادِّيَّة وحدها، وليس كلُّ من عارض المادِّيَّة كان مِثَالِيًّا، فقد يكون واقعيًّا ولكنه ليس مادِّيًّا. إذن يريد الصِّدْر من الواقعية الإلهية أن تكون حلاً ثالثاً، للخُروج من الثنائيَّة التقليديَّة المادِّيَّة والمِثَالِيَّة<sup>(91)</sup>.

والواقعية الإلهية لا تَقِف ضدَّ العلم كما يُحبُّ المادِّيون أن يصوِّروا كلَّ من يُؤمن بوجود إلهيٍّ. إنَّ القول بعلَّة أُولى للعالم لا يعني إلغاء العِلَل المادِّيَّة الأرضيَّة، ولا يُنكر موضوعيَّة هذه العِلَل وفاعليَّتها ضمن قانون طبيعيٍّ، ولكنَّه يزيد على ذلك برّد جميع العِلَل إلى قوَّة إلهيَّة تقف فوق المادَّة والطبيعة. على الصعید العلمي ليس ثمة تناقض بين النظرتين الإلهيَّة والمادِّيَّة ما دامتا تُؤمنان بالعِلَل المادِّيَّة للظواهر فيما يخصُّ العالم التجريبيِّ، ولكنَّهما تختلفان في مسألة وجود عالم وراء العالم المادِّي. في هذه الحالة على المادِّيَّة أن تُقدِّم بُرْهاناً على نفيها للقوَّة الإلهيَّة، وهي لن تستطيع فعل ذلك تجريبياً، لأنَّ عدم وجود هذه

(91) الصِّدْر، محمد باقر، فلسفتنا، ص 207 فما بعد.

القوّة الإلهيّة في ميدان التجربة ليس دليلاً على عدم وجودها خارج نطاق التجربة، ومن جهة أخرى على الرؤية الإلهيّة هي أيضاً أن تُقدّم دليلها على الوجود المُتعالِي. ويُنوّه الصّدر بأنّ الواقعيّة الإلهيّة تسلك في طريق البرهان والدليل لإثبات هذا السّبب المُتعالِي الطريق نفسه الذي تسلكه المادّيّة في إثباتها للقوانين العلميّة، بمعنى أنّها تسلك طريق التجربة لإثبات الله. وفي جميع الأحوال، فإنّ هذه المفاهيم الفلسفيّة للعالم، المثاليّة والمادّيّة والإلهيّة، لا تستطيع أن تُثبت صدقيّة دعاواها إلّا من خلال العقل. فالتّجربة، وإن كانت المبتدأ، ولكنها ليست الفيصل، حيث لا تكفي بذاتها أن تُجيب لا بالسّلب ولا بالإيجاب عن التساؤلات المُتعلقة بطبيعة هذا العالم، وأصله، وسببه. والعلوم المُستندة إلى التّجربة ليست قادرة لأنّه ليس من اختصاصها ولا في طوقها تقديم إجابة نهائية. إنّ العقل هو الفيصل والمصدر النهائي والأساسيّ في تحصيل هذه الإجابات. والعقل الإنساني ليس مُجرّد مُتلق سلبي للمعارف، لا يَفْعَل غير أن يعكس ما يَرِدُه من الخبرة، كما ذهبت إلى ذلك أصناف التجريبيّة كافة، وليس العقل مُجرّد أداة لتنظيم المعرفة، يُقدّم من عنده صورة المعرفة، ويستمدّ من العالم الخارجي مادّتها، كما نصّت على ذلك فلسفة عمّانوئيل كانط. إنّما العقل مُنتج للمعرفة، فهو مُزوّد بمبادئ فطريّة، غير مُستمدة من التّجربة، وسابقة عليها، وهي أساس كل معرفة على الإطلاق. وهي مبادئ مُولدة للمعرفة لا سيّما المعرفة الرياضيّة والميتافيزيقيّة. ومثلما هي أساس للعلوم الطبيعيّة، تكون أساساً للميتافيزيقا أيضاً<sup>(92)</sup>.

يُميّز الصّدر بين التّصوّر والتصديق؛ والتّصوّرات قسمان: أوليّة، ومصدرها الحسّ، وثانوية تُنتزع من التّصوّرات الأوليّة، وهي خارج نطاق الحسّ رَغْم أنّها منتزعة من التّصوّرات الأوليّة التي يُقدّمها الحسّ. إنّ مفاهيم العِلّة والمعلول، الجَوْهر والعَرَض، الوجود والوحدة، هي تصوّرات ثانويّة، انتزعت من تصوّرات أوليّة، لهذا يُسمّيها الصّدر: تصوّرات انتزاعيّة. غير أنّه لا يُناقش ولا يعرض كيفية

(92) فلسفتنا، مرجع سابق، ص 19، 72-74، 82، 144-153، 210، 213-217.

الانتزاع وطُرقه، إنّما ينتقل إلى مُناقشة الإدراك التصديقي، وهو الذي يتضمّن الحُكم. وهو بدوره حُكم جُزئيّ كقولنا الجوّ حارّ، وحكمٌ كليّ عام كالقول إنّ الكلّ أكبر من الجزء. ويجب التّمييز بين التّصوّر والتصديق، فليس للأوّل قيمة موضوعيّة، بل هو تعبير عن إدراكاتنا، وهذه قد تُشير إلى شيء واقعي وقد لا تُشير. إنّ المعارف التصديقيّة هي ما تُكشف لنا عن الواقع الموضوعي، وهذه المعارف تُردّ جميعاً إلى مبادئ ضروريّة بمثابة الأضواء العقلية الأولى. ومبدأ العليّة، الذي هو أحدها، لا يثبت بالحسّ، لأنّ الحسّ نفسه لا يكتسب موضوعيّة إلا في ضوء مبدأ العليّة. إنّهُ، إذن، ليس نظريّة علميّة تجريبيّة، إنّما قانون فلسفي عقلي فوق التّجربة، لأنّ جميع النظريّات العلميّة تتوقّف عليه. وإذا ثبتت ضرورة مبادئ عقلية مُعيّنة وفطريتها، فهذا يعني، بالنسبة للصدر، سُقوط النظريّة التجريبية، التي هي عماد الفلّسفة الماركسيّة. ويرى أنّه بهذه الخطوة قد هشّم الأساس المعرفي الذي تستند إليه الماركسيّة. كما أنّ هذه المبادئ العقلية الضروريّة، كمبدأ عدم التّناقض، تُبطل آلية المنهج الجدليّ القائم على قانون أساسي وهو التّناقض. فالجدل لا يكون، بحسب الماركسيّة، إلا لوجود المُتناقضات في كل مستوى من مستويات المعرفة والوجود. لذلك يسعى انصّدر جاهداً لإبطال هذا المفهوم ذاته. فالحركة، التي هي موضوع تفسير الديالكتيك، إذا ما فُسّرت على أساس مبدأ التّناقض، فإنّها بهذا الاعتبار نفسه يجب أن تتوقّف، ولن تعود هناك حركة، لأنّ مبدأ التّناقض يفترض وجود المُتناقضات معاً، ولا بد لمبدأ التّناقض أن يفترض ذلك وإلا سيُصبح الحديث عن التّناقض غير ذي معنى. ولكنّ وجود المُتناقضات معاً في الوقت الواحد نفسه سيؤدّي حتماً، كما يرى الصدر، إلى توقّف الحركة، إذ لا معنى للحركة عندئذٍ. فلم يكن التجدّد ما دامت المُتناقضات موجودة معاً!

وبالمقابل يثبت الصدر حقيقة أساسيّة في مفهومه الفلسفي للعالم وهي أن الحركة تسير من درجة إلى درجة من دون أن تجتمع تلك الدرجات معاً. ويستعين بمفهومَي القوّة والفعل الأرسطيين لتفسير الحركة. ويبدو أنّ الماركسيين، كما يرى، قد خلطوا بين هذين المفهومين، فتخيّلوا الوجود بالفعل والوجود بالقوّة

بنفس المستوى من الوجود، وقالوا بوجود المُتناقضات وصِراعها. ويرفض، رِفقة ذلك، قانوناً آخر من قوانين الجَدَل، القائل إنَّ التَّراكمات الكميّة تُؤدّي إلى تغيُّرات كميّة. وهو قانون يسري، كما يرى الماركسيون، مثل بقية قوانين الجَدَل، في المستوى المادّي الطبيعيّ والإنسانيّ الاجتماعيّ. وفَحوى نقْد الصّدر له أنّ الحركة كما يُمكن أن تكون دفعيّة، تكون تدريجيّة أيضاً. وإذا صَحَّ تطبيق هذا القانون على بعض الظّواهر، فإنّه لا يَنطبق على ظواهر أُخرى. تطوّر اللُّغة، مثلاً، لا يُمكن تفسيره بالتَّراكمات الكميّة<sup>(93)</sup>.

إن هذه المُجادلة المعرفيّة الفلسفيّة التي تَضَمَّنْها فلسفتنا سوف تتطوّر وتَبْلُور في كتابه الأهمّ الأُسُس المنطقيّة للاستقراء. وفيه يضع الصّدر نظريّته في المعرفة ويحكم نسيجها. والمُشكلة الرئيسيّة التي يَنشغل بها الكتاب هي مُشكلة الاستقراء لغرض توفير أساس مَكِين وراسخ للمعرفة الإنسانيّة بأسرها. وجِدّة هذه المُحاولة هي أنّها، كما يرى الصّدر، تُثبت وجودَ خالق عاقل للكون بالدليل الاستقرائي نفسه الذي يُثبت القضايا التجريبيّة في العلوم الطبيعيّة. لذلك نصّ العنوان الثانوي للكتاب: «دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المُشترك للعلوم الطبيعيّة والإيمان بالله». وعَرَضُ المُشكلة في هذا الكتاب، وتحليلُها وتقديمُ البراهين والمُحاجّات والأدلة، والخَوْضُ في نظريّات الاحتمال الرياضيّة، يجعل من عَرَضه تفصيلياً أمراً في غاية الصُّعوبة والتعقيد، فضلاً عن أنّ ما يعينني هنا هو فكرة الكتاب الرئيسيّة.

إنّ الاستدلال في العملية الاستقرائية انتقال من الخاص إلى العام، بينما الاستدلال في الاستنباط انتقال من العام إلى الخاص. في الحالة الثانية، حالة الاستنباط، يكون مبدأ عدم التَّناقض هو أساس الانتقال ومُسَوِّغها، فما مُسَوِّغ الانتقال من الخاصّ إلى العامّ في الدليل الاستقرائي؟ ثَمّة ثغرة في هذا الدليل، هي التي يَنشغل بها الكتاب<sup>(94)</sup>.

(93) فلسفتنا، مرجع سابق، ص 19، ص 68-70، 162-163، 235-239، 265، 279-

290، 309، 315 فما بعد.

(94) الصّدر، السيد محمد باقر، الأُسُس المنطقيّة للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء تستهدف =

بمقابل الاتجاهين التقليديين في نظرية المعرفة وهما المذهب العقلي والمذهب التجريبي، يَطرح الصّدر ويَطوّر مذهباً جديداً في المعرفة هو المذهب الذاتي. يلتقي هذا المذهب مع المذهب العقلي في القول بوجود معارف عقلية قَبْلِيّة تُشكّل أساس المعرفة الإنسانية، ويختلف مع ما يقوله التجريبيون بأنّ المعرفة كلّها مُستمدّة من التَّجربة. ولكنه يختلف من جهة أخرى مع المذهب العقلي في مسألة تفسير نُمو المعرفة من هذه المعارف القبليّة الأولى. إذ يرى العقليّون أنّ هناك طريقة واحدة لنمو المعرفة الإنسانية من هذه المعارف القبليّة يُسمونها التّوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي طريقة أخرى هي التّوالد الذاتي، فضلاً بالطبع عن التّوالد الموضوعي. ويُرجّح الصّدر ردّ الجزء الأكبر من معرفتنا إلى طريقة التّوالد الذاتي. في كلّ معرفة جانبان: الذاتي والموضوعي. الإدراك هو الذاتي، وموضوع الإدراك هو الموضوعي. والتّوالد الموضوعي هو معرفتنا بقضية ترتّب موضوعياً من معرفتنا بقضية أو قضايا أخرى؛ فثمّة تلازم بين الجانبين الموضوعيّين؛ ومعرفتنا الجديدة هي المعرفة الموضوعية المتولّدة، ومعرفتنا السابقة هي المعرفة الموضوعية المُولّدة. إنّ الهندسة الإقليدية، وهي معرفة ثانوية، تنشأ بالتّوالد الموضوعي عن مبدأ عدم التّناقض، الذي هو من معارفنا الأولى. أمّا التّوالد الذاتي فهو حُصولنا على معرفة ذاتية تنتج بالتلازم عن معرفة ذاتية أخرى، وهو تلازم لا يتعلّق بالتلازم بين الجانبين الموضوعيّين من المعرفة. مثال هذه المعرفة المُتولّدة ذاتياً تعميماتنا الاستقرائية التي تنتج عن مُشاهداتنا رغم أنّه ليس بين الجانبين أيُّ تلازم. والمعرفة الذاتية تمرّ بدءاً بمرحلة التّوالد الموضوعي، ولكنها تَظَل احتمالية، ولا تصل إلى مُستوى اليقين إلّا بعد بداية مرحلة التّوالد الذاتي. واليقين على ثلاثة أنواع: منطقي، وذاتي، وموضوعي، وهناك أيضاً احتمال موضوعي واحتمال ذاتي<sup>(99)</sup>.

- اكتشاف الأساس المنطقي المُشترك للعلوم الطبيعيّة والإيمان بالله، دار المعارف، بيروت، ط ٩، ١٩٨٦، ص ٩-٧، ١٢٤-١٢٧.  
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٤، ١٣٠، ٣٢٢-٣٢٣.

وما يشغل الصّدر ويتساءل عنه هو اليقين الموضوعي. لذلك يُطرح السُّؤال الآتي: «هل إنّ القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يُحقّقها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى الاستنباطية تتحوّل إلى يقين في مرحلة ثانية من هذا الدليل أو لا؟»<sup>(96)</sup>. ويُقرّر أنّ اليقين الموضوعي مُحتاج حتماً إلى مُصادرة لا تُرتبط بواقع موضوعي إنّما تتعلّق بالمعرفة الإنسانية نفسها. وهذه المصادرة:

كلّما تجمّع عددٌ كبيرٌ من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل - ضمن شروط مُعيّنة - إلى يقين، فكأنّ المعرفة البشرية مُصمّمة بطريقة لا تُتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأى قيمة احتمالية صغيرة تُفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المُقابلة، وهذا يعني: تحوّل هذه القيمة إلى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المُصادرة تُفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يُمكن تفاديهِ والتحرّر منه، كما لا يُمكن التحرّر من أي درجة من الدرجات البديهية للتصديق المُعطاة بصورة مباشرة إلّا في حالات الانحراف الفكري<sup>(97)</sup>.

وانطلاقاً من هذه المُقدّمات، يُناقش الصّدر مسألة إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي. فكّما أنّ العلوم التجريبية الطبيعية تصل إلى تعميمات اعتماداً على شواهد وتجارب محدودة، كذلك وجود الصانع المُدبّر لهذا العالم يقوم على مُشاهداتنا الاستقرائية لما في هذا العالم من حِكمة وتدبير، فاستدلالاتنا في هذه النقطة استقرائية أيضاً<sup>(98)</sup>.

تمثّلت النّقطة التي دشّنها الصّدر في إسناد سجلّاته وبناءاته الفكرية إلى

(96) الأسس المنطقية للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء...، مرجع سابق، ص 327.

(97) المصدر نفسه، ص 333.

(98) المصدر نفسه، ص 496.

أساس معرفي، فهو لم يَدْخُل الصّراع الأيدولوجي بَعْدَ فِكْروية وسِجالات دينيّة أو تأمّلية فقط. وإذا كانت الماركسيّة تزعم أنّها فلسفة علميّة تُؤسّس مضامينها على مُعطيات العلم والتّجربة، فإنّ على الفلسفة الإسلاميّة أن تخوض الصّراع معها على الأُسُس نفسها، وتعمل على تأسيس التّوحيد، لبّ الأيدولوجيا الإسلاميّة، وعالم الحسّ وعالم الغيب، والدُّنيا والآخرة، على الأساس المعرفي الواحد نفسه.



## الفصل السابع

### بناءُ الفِكرةِ الإسلاميّةِ نظرياً

#### الإسلام بوضفه كُلاًّ

اعتنى الصّدر بنقد الماركسيّة عناية فائقة، وكرسّ لذلك الجزء الأعظم من نتاجه الفكري. ولهذا أسباب أُشرتُ إليها في الفصل السابق، من بينها، وهو أمرٌ أعلنه الصّدر بوضوح، أنّ الماركسيّة فلسفة نظام حياة شاملة، وكان ذلك مصدر إثارة وتحذّر. ومن هذا الجانب أظنّ أنّ الماركسيّة قد تركت أثراً في فكره. وكان هو شخصياً مُعجباً بقدرة الماركسيّة التركيبيّة التي صاغت فيها أهدافها صياغاتٍ نظريّة كليّة، رغم رفضه لجميع مضامينها وتفسيراتها، وأفاد من بعض مفاهيم الماركسيّة بعد إفراغ محتواها المادّي وتوسيع مديات تطبيقها وشحنها بمضامين دينية إسلاميّة. في الفصل السابق مرّ بنا وُصفه للماركسيّة بأنّها «نفاق وتضليل»، لكنّ له نصّاً آخر في اقتصادنا يُبدي فيه موقفاً مختلفاً نوعاً ما :

والواقع أنّ أروع ما في الماركسيّة وأكثر قواها التحليلية إغراءً واستهواءً إنّما هو قوّة هذا الشُّمول والاستيعاب... فليست الماركسيّة فكرةً نظريّة محدّدة أو تحليلاً اجتماعياً أو اقتصادياً فحسب، وإنّما هي تعبيرٌ تحليلي شامل عن كلّ العمليات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة... إنّها استطاعت أن تمزج آمال الناس بالتحليل العلمي، وأن تُقدّم إليهم أمانيتهم التقليديّة في إطار تحليلي قائم على أسس مادّيّة ومنطقيّة بالمقدار الذي أُنيج لماركس أن يصل إليه، بينما لم تكن النظريّات العلميّة الأخرى في

الاجتماع والاقتصاد تظفر - على أقل تقدير - إلا بعناية حُفنة من العلماء والأخصائيين<sup>(1)</sup>.

في هذا النص، الذي يُطري الماركسيّة ويُميّزها عن غيرها من نظريّات، إشارة صريحة إلى تأثير الماركسيّة في الناس نظريّة علميّة وثورة؛ إنّها «تَمْزج آمال الناس بالتحليل العلمي». لم تَكُنْ الماركسيّة نظريّة فحسب، بل صارت مع لينين والثورة البلشفية طريقة حياة مُتكاملة. وكانت، وهذا أهمّ ما فيها بالنسبة لدول العالم الثالث، طاقةً ثوريّة وتحرّرية. ويكشف النصّ عن أنّ الصّدر وضع مُراحمة الماركسيّة والتفوّق عليها في شموليتها واستيعابها هدفاً رئيساً بأن يُقدّم الإسلام كُلاًّ شاملاً، يُحكّم فيه شدّد حدود ثنائيات: النّظرية والممارسة، والتفسير والتغيير، والعمل والأمل. إنّ حالة التّأثر والتّأثير بين الأفكار أمرٌ طبيعي. وبالتأكيد لم يكن هو أوّل من رأى في الإسلام حلاًّ شاملاً، فجميع المُفكرين الإسلاميين تقريباً يروّون الإسلام هكذا، ولكن هذا شيء، وتقديمه في بناء نظري مُتماسك ومُؤسّس معرفياً ومفاهيمياً، وليس نصياً، أو دعائياً، شيء آخر.

وبهذا المعنى تحديداً كان الصّدر «مُفكراً إسلامياً ذا توجه كُليّ»<sup>(2)</sup>، كما نوّه دَارْسُون آخرون بالتّزعة الشّمولية والكلية في فكره للتعبير نظرياً عن شمولية الإسلام وكليّته<sup>(3)</sup>. و«الكلية totality» تُحدّد نوعيّة الإجابة المُمكنة عن السّؤال الذي طرحه الصّدر في مُستهلّ كتاب فلسفتنا. و«الكلية»، فيما يتعلّق بهذا السّؤال تحديداً، تُغطّي جميع جوانب الحياة الإنسانية وأبعادها: السياسيّة، والاقتصاديّة،

(1) الصّدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصاديّة للماركسيّة والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكريّة وتفصيلها، (المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصّدر، ط1، الطبعة المُحقّقة في المؤتمر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصّدر)، 1424، هجرية، ص114. (والطبعة الأولى للكتاب صدرت عام 1960).

(2) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص227.

(3) رؤوف، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية، ص98-103؛ عبد الحميد، الشهيد محمد باقر الصّدر، ص289 فما بعد.

والاجتماعية، والأخلاقية، وضمها معاً في كُـلِّ واحد، أو بتعبير آخر اكتشاف الكُلِّي الذي يَنْتَظِمها. يضمّ «الكُلِّي» النظري جميع النظريات الفعلية والممكنة، المُنْجِزة وغير المُنْجِزة، ليكون البناء الذي يُفسّر «الكُلَّ» الواقعي. والكُلُّ النظري ليس اختلاقاً، إنما هو ممارسة نظرية تُعبّر عن الكُلِّ الواقعي نفسه وتُفسّره في مجموعة نظريات. وسيكون إرساء أوليات هذا «الكُلِّ»، وتحديد مفهوماته الرئيسة، دليل عمل في مُتناول باحثين آخرين يعملون على تأسيس نظريات في مَجالات أخرى.

وتمتدّ جذور هذا التوجّه «الكُلِّي» في الفكر الماركسي نفسه<sup>(4)</sup>. لقد تمخّض مفهوم الكُلِّيّة عند الماركسيّة، وتبلّور، عن قِراءة جورج لوكاش لفكر ماركس<sup>(5)</sup>. يستهلّ لوكاش مقالته «ماركسيّة روزا لوكسومبورغ»، في كتابه التاريخ والوعي الطبقي، بالقول: «ليست أولوية المُحفّزات الاقتصادية في تفسير التاريخ هي التي تُمثّل الاختلاف المائز بين الماركسيّة والفكر البرجوازي، بل يكمن الاختلاف في النظرة الكُلِّيّة totality»<sup>(6)</sup>. لقد فتّت الفكر البرجوازي «الكُلَّ» الاجتماعيّ إلى أجزاء، ففقد الجزء معناه، الذي لا يحوزه إلّا بوصفه جزءاً من كَلِّ. وعمل الفكر البرجوازي على فصل موضوعاته، وجَرى الفصل إمّا بعزّل انظواهر قيد الدراسة عن بعضها بعض، وإمّا من خلال تقسيم العمل الذي حصل في حقول المعرفة.

(4) يُنظر عبد الفتاح إبراهيم، الماركسيّة والاجتماع، ص 28.

(5) عن مفهوم «الكُلِّيّة» عند ماركس ولوكاش، يُنظر:

Jay, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1984, p 61-68, 81-127

ويشدّد الكتاب على أهميّة مفهوم «الكُلِّيّة» عند لوكاش: «مرر مبر الماركسيين الغربيين، ليس من شدّد على مركزية مفهوم الكُلِّيّة بتلك الحماسة التي كنت لدى لوكاش» p 128 وعن المفهوم نفسه عند هيغل وماركس، يُنظر، الفصل الرابع بعنوان «الكُلِّيّة والتحدّد عند هيغل وماركس» في:

Shortall, Felton C. *The Incomplete Marx*, Avebury, England, 1994, p.83-111.

(6) Lukacs, Georgy L. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, tr. by Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p.27.

يُنظر الترجمة العربية: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة الدكتور حنا الشاعر، دار الأندلس، ط 1، 1979، ص 33.

بينما كان هدف الماركسيّة فهم المجتمع بوصفه «كُلًّا». وما يُميّز الماركسيّة عن العلم البرجوازي هو أنها ترفع، وتردّد، في الوقت نفسه، جميع التخصصات بوصفها جوانب لعملية تاريخيّة واحدة. صحيح أن التخصص، ومن ثمّ عزل التخصصات، أمرٌ يقتضيه العلم نفسه، ولكن المهم هنا هو التفرقة بين من يتخذ انعزال هذه التخصصات سبيلاً لفهم «الكُلِّ» ضمن سياقه الذي يقتضيه ويفترضه، ومن يتخذ هذا الفصل غاية في ذاته. والفكرة الرئيسة في الماركسيّة هي أنها لا تعترف بوجود علومٍ مُستقلة للقانون، والاقتصاد، أو التاريخ، أو غير ذلك من العلوم، فليس ثمة سوى علمٍ مُوحّد جدلياً وتاريخياً لتطوّر المجتمع ككُلّيّة totality<sup>(7)</sup>.

إنّ فكرة «الكُلِّ» التي تتخلّل الفكرة الماركسيّة، وتُمثّل عمادها، قد تركت أثرها الواضح على فكر الصّدر، بل وكانت هاجسه الفكري الأهم، وإن تناولها على أُسس أخرى مُختلفة، وترتبت عليها مُخرجات ونتائج مُختلفة بكل تأكيد. وإذا كان «الجَدَل»، بوصفه جوهر، أو قانون، الكُلِّ الواقعي والنظري، هو أساس «الكُلِّ» الماركسي، وهو كذلك المنهج الذي كان موضع نقد جذري من الصّدر، فإنّ الصّدر اتخذ إلى هذا «الكُلِّ» سبيلاً تُجسّده الفكرة الدّينية الإسلاميّة، التي تؤمن بأنّ أساس هذا الكُلِّ ومصدره هو من تصميم الخطّة الإلهيّة.

إنّ الاقتصاد الإسلامي، الذي مثّل جوهر عناية الصّدر، «لا يُمكن أن يُولد ولادةً حقيقية إلا إذا جسّد هذا الاقتصاد في كيان المُجتمع بجذوره ومعالمه وتفاصيله، ودُرست الأحداث والتجارب الاقتصاديّة التي يمرّ بها دراسة مُنظمة»<sup>(8)</sup>. وتزداد هذه الفكرة وضوحاً في تفسيره للمذهب الاقتصادي الإسلامي، ورؤيته لطبيعة المناهج الاقتصاديّة الأخرى. ففي مُقارنته بين المناهج الاقتصاديّة، وفي إطار تعيين المنهج الفكري الاقتصاديّ المُناسب للأمة الإسلاميّة، لا يضع الصّدر فاعليّة المنهج النظريّة بما هو كذلك، بل فاعليته بوصفه «جزءاً من كلّ مترابط وحلقه من تاريخ، فإذا عُزل المنهج عن إطاره وتأريخه لم تكن له تلك

(7) يُنظر لوكاش، التّرجمة العربيّة، ص 34.

(8) الصّدر، اقتصادنا، ص 365.

الفاعلية ولا تلك الثمار»<sup>(9)</sup>. وما يذهب إليه الصدر هنا في ربط مشروع التنمية بمكونات الأمة، يُميّزه عن التجارب الأخرى التي قَدّمتها التيارات القومية والاشتراكية التي تبنت المنهج الغربي في مشروعاتها التنموية. وفي ضوء ما رصده، يُمكن القول، من جهة أخرى، إنّ الخطاب الديني الإسلامي كان يُقاوم الاستعمار مُقاومة ذاتية ومُطلقة، ترفض كلّ ما أرساه في العراق من مؤسسات في جميع المَجالات، على عكس الخطاب القومي والوطني الذي لم يُعارض الاستعمار من حيث مُقدماته بل لفشله في التحديث<sup>(10)</sup>. وهذا، أيضاً، مصدر عُظم التطبيق الجزئي للإسلام لأنّه لا ينعكس متانة الكلّ ورؤعته وجماله<sup>(11)</sup>.

شكلياً يتطابق ما يذهب إليه الصدر مع توصيف «الكلّ» الماركسي، فهو يُقرّ بأنّ صلاحية المنهج الاقتصادي وفاعليته لا يتحققان إلّا بوصف هذا المنهج جزءاً من «كلّ» مترابط، ما يعني أنّ المنهج الاقتصادي يفقد صلاحيته وفاعليته فيما لو نقل إلى «كلّ» آخر مُختلف. ومن محمولات هذه الفكرة الضمنية، كما يُمكن القول، الإقرار بالنسبية التاريخية الاجتماعية للمنهج الاقتصادي، على اعتبار أنّه يجب أن يُراعي طبيعة واقع الأمة، أي «الكلّ» الذي يُميّز هذه الأمة عن تلك، وتنشأ هذه النسبية من اختلاف طبيعة المُعتقد السائد في الأمة الإسلامية، وشخصيّتها المعنوية، وتجربتها التاريخية، عن غيرها من الأمم. وطبقاً لذلك، فإنّ التنمية الاقتصادية، مثلاً، ليست مُجرد منهج تتبناه الدولة، وتقرضه على الأمة، بل هي عملية تجري في «واقع كُليّ» يجب أن يُؤخذ بنظر الاعتبار، ومن دون ذلك يُحكّم على هذه التنمية بالفشل مُقدماً:

(9) الصدر، اقتصادنا، مقدمة طبعة 2، ص 20-21.

(10) يُنظر الأمين، محمد حسن، «آفاق المعاصرة في فكر الإمام الصدر»، في: نُخبة من الباحثين، محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره، دار الإسلام، مؤسسة المعارف للطبوعات، بيروت، ط 1، 1996، ص 123؛ Samira Haj, op. cit., p.85.

(11) الصدر، اقتصادنا، ص 339؛ الصدر، محمد باقر، البنك اللاربوي في الإسلام (أطروحة للتعويض عن الربا، ودراسة لكافة أوجه نشاطات البنوك في ضوء الفقه الإسلامي)، دار التعارف للطبوعات، 1994، ص 6-7.

فحركة الأمة كُلُّها شرطٌ أساسي لإنجاح أيّ تنمية وأي معركة شاملة ضد التخلف، لأنّ حركتها تعبير عن نموّها ونُمُو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية، وحيث لا تنمو الأمة لا يُمكن أن تُمارس عملية تنمية، فالتنمية للثروة الخارجية والنمو الداخلي للأمة يجب أن يسيرا في خط واحد... وتجربة الإنسان الأوروبي الحديث هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة، فإنّ مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات لعملية التنمية لم تُسجّل نجاحها الباهر على المستوى المادّي في تاريخ أوروبا الحديث إلّا بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كلّ حقول الحياة وفقاً لاتّجاه تلك المناهج ومُتطلّباتها واستعدادها النفسي المُتنامي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل<sup>(12)</sup>.

بهذا المعنى فإنّ «الكلّ» واقعي، وإلى هذا تذهب الماركسيّة، وإلى هذا يذهب الصّدر أيضاً، ولكن واقعيته عند الصّدر إلهيّة. إنّ الكلّ الواقعي، وهنا جوهر الخلاف مع الماركسيّة، ليس مادّياً حصراً (وهذا ما عمل على تأسيسه معرفياً كما مرّ معنا في المبحث السابق) بل يتأسّس على عناصر واقعية ولكن ليست مادّية، كالإرادة الإلهية الغيبية بوصفها خالقة ومنظمة. وعملية التنظيم نفسها يضطّلح بها، أو يُنفّذها، وعي إنساني. ومع ذلك، فإنّ الاقتباسات السابقة تُفصح عن حقيقة تقول إنّ ما يصلح للغرب، فإنّما يصلح لهم لانسجامه مع «الكلّ» الاجتماعي الغربيّ، والحكم نفسه يسري على الكلّ الاجتماعي الإسلاميّ. وبترتّب على ذلك أنّ المعيار لا يكمن في الصّواب أو الخطأ المطلقين، بل يكمن في «فاعلية» الفكرة، وهذه تعتمد على «الكلّ» التاريخي الاجتماعيّ، الذي هو بطبيعته، نسبي. بتعبير آخر إن الأساس المعرفي الذي جهد الصّدر طويلاً من أجل تثبيته أساساً لشرعية الرؤية الإسلامية ليس هو الأهمّ، إنّما التجربة الحضارية وفاعلية الإنسان ومكانته ودوره فيها، وطبيعة الأنظمة السياسيّة هي التي يصح أن تكون الأساس الأخير.

لنفحص كيف يتأسّس «الكلّ» الصّدري؛ يرى الصّدر أنّ هناك ثلاثة عناصر

في كلِّ مُجتمع: الإنسان، والطبيعة، والعلاقة بينهما. غير أنَّ لهذه العناصر صيغتين: رباعية وثلاثية. في الصَّيغة الرباعية، يدخل عُنصر رابع، هو الله، ورَغْم أنَّ هذا العُنصر ليس جُزءاً من المُجتمع، فإنَّه «مُقوِّمٌ أساسيٌّ». ونَمَطُ العلاقة بين هذه العناصر الأربعة، هو الاستخلاف، الذي هو علاقة اجتماعية. ودورُ الإنسان، الوعي الإنساني، على الأرض، هو خلافة الله في الأرض. «إنَّ هذه العلاقة الاجتماعية ذات الأطراف الأربعة... دَاخِلَةٌ فِي تَكْوِينَةِ الإنسان، وفي تركيب مسار الإنسان الطبيعي والتاريخي»<sup>(13)</sup>. في حين تنفي الصَّيغة الثلاثية أيَّ علاقة لعناصر المُجتمع الثلاثة بأيِّ عُنصر آخر غيبي. وما يُميِّز الصَّيغة الرباعية عن المادِّية التاريخية هو أنَّها تجعل من الإنسان أساساً لحركة التاريخ، فالوجود الذَّهني، الذي هو الفكر والإرادة، مُحَفِّزٌ لحركة التاريخ<sup>(14)</sup>. للوَّعي الإنساني، إذن، مَنْزِلَةٌ تختلف تماماً عن منزلته عند الماركسيَّة. لهذا تَنَقَّلُ العلاقة بين الثنائي الماركسي: الوَّعي والوجود الاجتماعي. ويُمكن صياغة عبارة صدرية ضد ماركسيَّة: «إنَّ الوَّعي هو الذي يُحدِّد الوجود وليس العكس». ولكنَّ الوعي هنا ليس الوَّعي الفرديّ أو الجَماعيّ المُتكوِّنُ بجهد إنساني، بل الوَّعي المُستند إلى الرسالة السماوية، فالعقل الإنساني بذاته عاجز، ومُفتقر إلى عقل كُلِّي يهديه. تترسَّم صياغة الصِّدر للعلاقة بين الوجود والوَّعي نموذَج ماركس الشهير، ولكن بشكل مقلوب.

في تفسيره للآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، يُشير الصِّدر إلى أنَّها تتحدث عن سُنَّة تاريخية، فالمُحتوى الداخلي للإنسان هو البنية التحتية، والوضع الاجتماعي هو البنية الفوقية، ولا تتغيَّر الثانية إلَّا بتغيَّر الأولى. والعلاقة بين البنيتين علاقة تبعية، وسببية، والداخل يُمثله الجهاد الأكبر،

(13) الصِّدر، محمد باقر، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (ضمن مجلد المدرسة القرآنية)، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الثانية المُحقَّقة في المؤتمر، مركز الأبحاث والدراسات التحقيقية للشهيد الصدر، 1424 هجري، مطبعة شريعة-قم، ص 111.

(14) المصدر نفسه، ص 105-109، 115-116.

والخارج هو الجهاد الأصغر، والمُحتوى الداخلي للإنسان مُعلّق بغايات يُحدّدها مثلٌ أعلى ترتبط به روحية الأمة كلّها. تَخْلُق هذه الغايات وُجودات ذهنية داخل الإنسان تُمْتَزج فيها الإرادة بالتّفكير، وتُحفّز حركته نحو المثل الأعلى. والمثل الأعلى مائل داخل الإنسان، وفي علاقاته بالآخر. وهذه العناصر الأربعة تُشكّل كُلاً واقعيّاً إلهيّاً مُتناغماً، وأيّ خروج عليها تهشيم لكلّ مُنسجم. بيّد أن الخروج عليها مُمكن، في مدى محدّد، لأنّ هذا جزء من حرية الإنسان، ولكنه سيكون بمثابة الخروج على سُنّة تاريخيّة طبيعية ستظهر آثارها لاحقاً حتماً. والدين، الذي هو سُنّة طبيعية، يُمكن تحدّيه على مدى قصير، ولكن فعل التحدي هذا سيلقى عقابه حتماً<sup>(15)</sup>.

إنّ هذا المفهوم عن العلاقة بين البنيتين التّحتية والفوقية، الذي يُوظفه الصّدر في تفسير حركة التاريخ والمُجتمع وموقع الإنسان فيه، مفهوم مركزي، بل يُشكّل عماد فكر الصّدر، والماركسيّة كذلك، وإن اختلفا في الدّلالات والمضامين والنتائج. إنّ الأساس الذي قامت عليه المادّيّة التاريخيّة «علماً فلسفياً» عن المُجتمع بالمعنى الكلّي، وهو كذلك الأساس الذي يعتمدّه الصّدر ولكن بعد إضافة العنصر الغيبي. وعلى أساس الأولويّة التي تُمنح لأحد طرفي هذه الثنائية، الوجود أو الوعي، يتحدّد نوع التّوجه الفلّسفي أو المفهوم الفلّسفي للعالم، أو طبيعة «الكلّ» الواقعي وامتدّاداته. تمنح المادّيّة التاريخيّة الوجود الاجتماعيّ الأولويّة على الوُعي وليس العكس، رَغْم أنّ الماركسيّة، لم تُقلّل من شأن دور الوعي، أو البنية الفوقية، في تأثيرها على الوجود الاجتماعيّ<sup>(16)</sup>. وأيّاً كان

(15) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 62، 100، 116-120.

(16) في رسالة إلى يوسف بلوخ يؤكد إنغلز أهميّة العامل الاقتصادي في تحديد الوعي، ولكنه يُشير أيضاً إلى أنّ هناك من شوّه هذا التفسير، وجعل العامل الاقتصادي العامل الحاسم الوحيد: «إنّ الوضع الاقتصادي إنّما هو الأساس، ولكن مُختلف عناصر البناء الفوقي تُؤثر هي أيضاً في مجرى النّضال التاريخي، وتُحدّد على الأغلب شكله في كثير من الأحيان. ويضع إنغلز مسؤوليّة هذا التّشويه اللاجق عليه وعلى ماركس: «وماركس وكذلك أنا مسؤولان جُزئياً عن كون الشباب يُعلّقون أحياناً على الجانب الاقتصادي أهمية أكبر ممّا يجب. وقد اضطررنا، أثناء الاعتراض على أخصامنا، إلى تأكيد المبدأ =



الأمر، لن يُغيّر ذلك من حقيقة أنّ الصّدر يرى فيه تهميشاً لدور الوّعي الإنساني، والأهم في هذا الصدد أنّ هذا الوّعي، كما يُفسّره الصّدر، ليس حصيلة إنسانية بحتة، بل إن له مصدراً غيبياً. وهُنا بالذات يكون الفاصل الجوهرى، الذي لا سبيل إلى رَدِّه بينهما.

والصّدر يُناقش المادّية التاريخية، ويُقدّم أدلّته على بُطلانها. فلسفياً، لا حاجة بنا إلى إدخال وسائل الإنتاج في حساب التفسير التاريخي والاجتماعي ما دامت الأفكار، كما أقرّ إنغلز في رسالته إلى بلوخ، يُمكن أن تُؤثّر في تطوّر قوى الإنتاج. إذن يُمكن أن نكتفي بهذا التفسير المُتبادل للوضع الاجتماعي والأفكار أحدهما بالآخر. إنّ الضّرورة الفلسفية، ومفاهيم العلة والمعلول، التي أكّد عليها إنغلز، تُسمح لنا بمثل هذا التفسير. وعِلْماً، يُؤكّد الصّدر عجز الماركسيّة في هذا المجال: مجال التفسير التاريخي؛ لأنّ ميدان البحث هذا لا يتوقّف على ما تتوقّف عليه العلوم التجريبية في دراساتها للظواهر الطبيعية. إنّ الفرضية التي يَضَعها عالم تجريبي تكون صادقةً بمقدار تأييد التّجربة لها، فتثبت هي دون غيرها من فرضيات. والحال ليس كذلك في المادّية التاريخية، التي تُريد أن تضع فرضيةً واحدةً تُفسّر بها مُجمل المسيرة التاريخية للنوع الإنساني. في هذه المنطقة لا يُمكن أن نُحشد جميع الظواهر كي نتحقّق من صدق الفرضية<sup>(17)</sup>. وعليه، لا مشروعية علمية للفرضية التي تأسّست عليها المادّية التاريخية، لأنّها باختصار لم تلتزم الدليل العلمي التجريبيّ، وليس في وسعها فعل ذلك. وكلّ ما فعلته هو أنّها من مُعابنتها وتحليلها للمُجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر، عمّمت فرضيتها المادّية التاريخية على مُجمل التاريخ الإنساني.

يُستشف من هذه التّمييزات الاجتماعية التاريخية نسبياً أخلاقية، والصّدر يُميّز فعلاً بين أخلاقيّات العالم الإسلاميّ وأخلاقيّات الإنسان الغربيّ. وعلى

= الرئيسي الذي أنكره، ولكننا كنّا دائماً لا نجد الوقت والمكان والإمكانية لتقدير العناصر الباقية المُشتركة في التفاعل حق قدرها». من رسالة إنغلز إلى يوسف بلوخ في كونيبرغ، لندن في 21 أيلول 1890، مختارات، ج4، ص171-172، 174. (17) يُنظر الصّدر، اقتصادنا، ص73، 88.

أساس هذا الاختلاف الأخلاقي بين الضفتين، اختلفت جميع أنظمة الحياة، بشكلٍ كَوْن «كُلِّين» مُختلفين بنيوياً وتاريخياً. «فهناك في الواقع أخلاقية إسلامية تعيش بدرجة وأخرى داخل العالم الإسلامي، وهناك أخلاقية الاقتصاد الأوروبي التي واكبَت الحضارة الغربية الحديثة ونسجت لها رُوحها العامة ومهدت لنجاحها على الصعيد الاقتصادي»<sup>(18)</sup>. وبسبب هذا الاختلاف العميق بين الأخلاقيتين اختلفت الإنشاءات أو الأنظمة الاقتصادية، وتَناسبَ كلُّ نظام اقتصادي مع أخلاقية مُعينة، لِيُشكِّلا معاً «كُلًّا واحداً» لا تَنافر فيه. ليظهر المبدأ الأساسي: «بَقْدَر ما تَصْلح أخلاقية الإنسان الغربي الحديث لِمَنَاهج الاقتصاد الأوروبي تتعارض أخلاقية إنسان العالم الإسلامي معها، وهي أخلاقية راسخة لا يُمكن استئصال جذورها بِمُجرّد تَمييع العقيدة الدِّينية»<sup>(19)</sup>.

ويُقرّر أنّ ثَمّة ما يَحْكُم، إن جاز التعبير، العقلية الأوروبية، في جميع الميادين، من بينها ميادين الدين، وعلوم الحياة، والتفسير الاقتصادي. وهذا المبدأ الحاكم، أو الإِبتِسيم الحاكم، إن جاز استعمال هذا المفهوم هنا، يتمثّل في ابتعاد نظرة الإنسان الأوروبي عن السماء والتصاقها بالأرض، وهي نظرة ظهرت دينياً في تجسيده الإله في صورة إنسان، وعلمياً في بحثه عن أصل للإنسان في مملكة الحيوان، ونظرياً في تفسيره الصرح الإنساني كلّ على أساس القوى المُنتجة. ورغم تنوّع هذه المُحاولات من حيث علميتها أو أسطوريتها، فإنّها تكشف عن نظرة أخلاقية أرضية<sup>(20)</sup>. وكانت هذه الأخلاقية الأرضية السَّبب في إحساس الأوروبي بِفَرْدِيّته واستقلالته، التي وَجَدَتْ تعبيرها في الفلسفات الغربية، كمذهب اللذة والمنفعة، والوجودية، التي عبّرت عن الصّراع بين الأنا والآخر، كما امتدّت فكرة الصّراع نفسها لتُظهر في نظريات الصّراع الطّبقي، والصّراع من أجل البقاء، وفي الديالكتيك كنظرية لتفسير الكون<sup>(21)</sup>. وعلى الضقة

(18) اقتصادنا، مرجع سابق، ص 26.

(19) المصدر نفسه، ص 26.

(20) المصدر نفسه، ص 27.

(21) المصدر نفسه، ص 29.

الإسلامية، نمط آخر، أو إبستيم مختلف. فإذا كانت الأخلاقية الأوروبية الأرضية قد شجعت الأوروبي على حمل قدره بيديه، فإن الإنسان المسلم أو «الشرقي» عموماً، بسبب تربيته الطويلة على قيم الإسلام، صار يُقدّم السماء على الأرض، والغيب على المادّة والمحسوس، لذلك أهمل الفكر الإسلامي المحسوس واتّجه إلى المعقول. فكان المسلم يمضي على إيقاع إبستيم آخر: إنه أقلّ عُرضةً لإغراءات المادّة، ولكنه بسبب عدم التفاعل معنوياً معها، اتّجه هذا الإنسان سلبياً فغزته قيم القنّاعة والزهد والكسل<sup>(22)</sup>. ولم تحدث هذه النتيجة السلبية إلا بسبب غياب النظرة الكلية للحياة؛ إنّ المعادلة الصعبة بين السماء والأرض، والغيب والمحسوس، والروحي والمادي، تستلزم ضبطاً دقيقاً في جميع المستويات.

هنا ما يُوحى بأنّ الصدر يرى «كلاً ثقافياً غريباً» له مبناه المُميّز، والمُختلف عن «الكلّ الثقافي الإسلامي»، وتشكّل عناصر هذا الكلّ أو ذاك لتحكم نظرة الإنسان للعالم والكون. وهو تفسير يُبرز «المركّب الحضاري في الأمة»، وهو «المركّب الذي يتأتّى من هوية الأمة، وعقيدتها وراثتها، وتاريخها، ويُمثّل الشرط الأهمّ في نهوض الأمة وخروجها من نفق التخلف»<sup>(23)</sup>. وأياً كانت التسمية، الشخصية الثقافية، أو المركّب الحضاري، أو الإبستيم، فإنّ هذا المفهوم يفترض تَجَانساً في الأمة، ومنهجاً لتحقيق هذا التجانس، وهو المنهج الإسلامي، لأنّه منهج نقيّ ويتمتع بـ «نظافة مطلقة» حسب تعبير الصدر. وفحوى هذا التعبير، «نظافة مطلقة»، أنّ المنهج الإسلامي «لا يربّط في ذهن الأمة بتاريخ أعدائها، بل بتاريخ أمجادها الذاتية، ويُعبّر عن أصالتها ولا يحمل بصمات أصابع المستعمرين... هو تعبيرها الذاتي، وعنوان شخصيتها التاريخية، ومفتاح أمجادها السابقة»<sup>(24)</sup>. وتعبير «نظافة المنهج» دالّ ومُفعم بالدلالات الحادّة. إنّه تعبير

(22) المصدر نفسه، ص 31.

(23) الرفاعي، عبد الجبار، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص 78.

(24) الصدر، «منابع القدرة في الدولة الإسلامية»، في: الإسلام يقود الحياة، ط 2، 1403 هجري، طهران، (إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي بمناسبة المؤتمر العالمي لأئمة الجمعة والجماعة)، ص 200-201.

بالمعنى الدِّيني تماماً، النظافة بمعنى الطَّهارة. و«الكُلُّ» الذي يُنشده الصِّدر طاهرٌ نظيفٌ غير نجس.

ومن مضامين الشَّخصية الثقافية الجَوْهرانية للأُمَّة الضَّبْط الأخلاقي والحَضاريّ على وَفق معيار التجانس والمُماثلة. ويُحيلنا هذا المعيار مُباشرة على أهميّة الدِّين كعنصر يُعيّن شكل «الكُلِّ» وجَوْهره: «إنّ الدِّين هو الإطار الشامل لكلّ أنظمة الحياة في الإسلام»<sup>(25)</sup>. والدِّين سُنَّةٌ طبيعيّةٌ وليس مَقُولَةٌ حضاريةٌ مُكتسبةٌ تاريخياً يُمكن إعطاؤها أو الاستغناء عنها<sup>(26)</sup>. والإسلام هو الفكرة التي على أساسها تقوم ما سمّاه الصِّدر، ومن قبله حسن البنا، الدَّولة الفكرية، التي تَجْمع وتُرَبِّي مُواطنيها على أساس الإيمان بالفكرة الواحدة. فمن خلال ذلك، ومن خلال ذلك فقط، يتشكّل الإسلام «كُلًّا واحداً».

ولن يكون «الكُلُّ» واقعياً فعلاً إلا من خلال قيام دولة تُشرف عليه وتُقوده، ولكنها أيضاً تَبْتَنق عنه طبيعياً، كشكل آخر من أشكال العلاقة الاجتماعية، شريطة أن تُنظَّم على وَفق النَّزاهة والاستقامة<sup>(27)</sup>. وحين تقوم الدَّولة، سترتفع فوق المُجتمع، وستكون بما تمتلكه من سُلطة قَهْرية سُلطةً أخلاقيةً، لأنّ وظيفتها بالدرجة الأولى خلق «كُلٍّ مُنسجم»، فلها بهذا الاعتبار وظيفتان؛ إحداهما تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتّجاهه وأحاسيسه بطابعها، والأخرى مُراقبته من خارج وإرجاعه إلى القاعدة إذا انْحَرَف عنها عملياً. ومن هذا المُنطلق، يتبيّن أنّ الوَعْي السياسي للإسلام لا يتعامل مع المُجتمع من حيث الشكل فقط، بل يُنظر إليه نظرةً كليةً عميقةً تشمل جميع مناحي الحياة وجوانبها. وكلّ سياسة لا يكون هذا هو جَوْهرها، إنّما هي تسطيح وسوء فهم<sup>(28)</sup>.

إذن يضمُّ «الكُلُّ»، ضرورةً، البُعْد السياسي؛ لأنّ الوَعْي هو نفسه وعيٌ سياسي. نقرأ في فلسفتنا: «ولا بدّ من وعي سياسي صحيح ينبثق عن مفاهيم

(25) الصِّدر، اقتصادنا، ص 346.

(26) الصِّدر، التفسير الموضوعي، ص 100.

(27) الصِّدر، اقتصادنا، ص 342-343.

(28) الصِّدر، فلسفتنا، ص 51-52.

حقيقية للحياة». وهذا الوُعي السياسي العميق في العالم، حسب تعبير الصدر، «هو رسالة السلام الحقيقي في العالم، وإنّ هذه الرسالة المُنقذة لهي رسالة الإسلام الخالدة»<sup>(29)</sup>. والرسالة الإسلامية لن تتحقّق كُلّيّتها الواقعية إلا من خلال الدّولة. والدّولة ذات مسؤوليات ومهامّ كُلّيّة، «شُموليّة»، لا تقتصر وظيفتها، القسريّة بطبيعتها، على الجانب الأخلاقي فقط، بل تتعدّاه إلى جميع جوانب الحياة. وإحدى وظائفها تنظيم المذهب الاقتصادي؛ الذي يتكوّن من جانبين: «أحدهما قد ملئ من قبل الإسلام بصورة مُنجزّة لا تقبل التغيّر والتبديل، والآخر يُشكّل منطقة الفراغ في المذهب [و] قد ترك الإسلام مُهمّة ملئها إلى الدّولة أو وليّ الأمر يملؤها وفقاً لمتطلّبات الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كل زمان»<sup>(30)</sup>. إذن الدّولة هي وَحدها المُخوّلة، والقادرة، ليس فقط على تطبيق الثّابت من الشريعة والدين، بل على تطبيق أو ملء ما يتعلّق بمنطقة الفراغ<sup>(31)</sup>. وبهذا المعنى يرتبط المذهب الاقتصادي في الإسلام ارتباطاً كاملاً بنظام الحكم في مجال التطبيق. إنّ منطقة الفراغ، هي التي تُتيح تدخّل الحاكم طبقاً لما يقتضيه القانون<sup>(32)</sup>. «وما لم يوجد حاكم أو جهاز حاكم يتمتع بنفس ما كان الرسول الأعظم ﷺ يتمتع به من الصّلاحيات بوصفه حاكماً لا بوصفه نبياً لا يُتاح ملء منطقة الفراغ في المذهب الاقتصادي بما تُفرضه الأهداف الإسلامية وفقاً للظروف، وبالتالي يُصبح من المُتعدّر تطبيق المذهب الاقتصادي كاملاً بنحو نقطف ثماره ونُحقّق أهدافه»<sup>(33)</sup>.

وعليه، فكما يُنظّم العنصر الرابع، وهو الله، جميع العلاقات الأخرى، كذلك لا بُدّ من أن تكون الدّولة من تنظيمه. يرفض الصدر النّظريّات التي تُفسّر نُشوء الدّولة على وَفق القوّة والتغلّب، أو التفويض الإلهي للجبارين، أو العُقد

(29) الصدر، فلسفتنا، ص 44.

(30) الصدر، اقتصادنا، ص 443.

(31) المصدر نفسه، ص 799.

(32) ملاح، مصدر سابق، ص 165، 187-188.

(33) الصدر، اقتصادنا، ص 444-445.

الاجتماعي، أو تطوّر الدولة عن العائلة. يرى التفسير الإسلامي أنّ الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلة مُعَيَّنة من حياة البشرية<sup>(34)</sup>. كانت الجماعة البشرية في الأصل تعيش ما يُسمّى الصدر «مُجتمع الفطرة»، فكانت أمة واحدة، تؤمن بالله، وتتحد هدفاً، ومصلحةً ومسيراً، وكان الحكم بيد الجماعة البشرية نفسها، وما كان لخط الشهادة غير الإشراف والهداية، والتدخل في بعض الأحيان. وفي موضع آخر يَصِف وَحدة هذا المُجتمع بأنها «الوَحدة الفطرية، لا وَحدة الضلال ولا وَحدة الهدى»<sup>(35)</sup>. إنّه مُجتمع قريب من الطبيعة، لم يُعكّره بعدُ أيُّ تفاوت ولا انقسام، لذلك لا يُوصف بالهداية ولا بالضلال. فكيف توصل الصدر إلى هذا التفسير اللافت للنظر؟

يستعين الصدر لتفسير الآية: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: 213] بحديث للإمام الصادق كان جواباً «حين سأله سائل عن البشر»: «أفضلاً كانوا قبل النبيّ أم على هدى؟ فأجاب: «لم يكونوا على هدى، كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها لا تبديل لخلق الله ولم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم الله. أما تسمع بقول إبراهيم لئن لم يَهْدني ربّي لأكونن من الضالّين»<sup>(36)</sup>. فما نوع هذه الوحدة، ولماذا تفتّت؟ يرى الصدر أنّ الجماعة البشرية استمرّت على حالتها الفطرية إلى أن حدث أمرٌ أوقع فيها التمزّق والانقسام والتناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والتملك. وغريزة حبّ الذات، وهي غريزة طبيعية في الإنسان، دفعته إلى الاجتماع لتطمينها، وهي نفسها دفعته بمرور الزمن إلى استغلال الآخرين. والسبب في ذلك أنّ التجربة الاجتماعية زادت الإنسان خبرةً وقدرةً، ولكنها استنبت فوارق بين الناس، وفاقمت من جدّة الصراع بينهم. وانقسموا إلى أقوياء

(34) الصدر، محمد باقر، «لمحة فقهية تمهيدية لمشروع دستور الدولة الإسلامية في إيران»، في: الإسلام يقود الحياة، ص 17.

(35) الصدر، «مفهوم تاريخي للإنسانية في ضوء الحديث عن الإمام الصادق (ع)»، في: ومضات (جزء 1)، ص 53. (المقال نشر أصلاً في مجلة الأضواء، السنة الأولى، العدد 20-21).

(36) الصدر، «مفهوم تاريخي»، ص 49، (عن تفسير العياشي 1: 104).

مُستغلّين وُضعفاء مُستغلّين، لتضيع الوحدة الفِطرية التي كانت تُوحدهم من قبل<sup>(37)</sup>.

هناك عناصر فكرية من روسو ومن التراث الماركسيّ في هذا التفسير<sup>(38)</sup>. فهل يُمكن القول إنّ الصّدر يرى المِلَكِيّة الخاصّة كانت السّبب في التّفرة والعدوان داخل مُجتمع الفِطرة؟ هنا نُقطة خلاف رئيسة أخرى مع الماركسيّين أشرتُ إليها في الفصل السابق، وفحواها، مرّة أخرى، هو أنّ الصّدر لا يرى الشرّ في المِلَكِيّة الخاصّة، بل في عَدَم تهذيب حبّ الذات الغريزي، لأنّ المِلَكِيّة الخاصّة نتيجة لهذه الغريزة وليست سبباً. ولا يُمكن إلغاء غريزة حبّ التملّك لأنّها ليست مُنتجاً تاريخياً بل هي من خَلق الله، ومن ثمّ لا يُمكن إلغاء المِلَكِيّة الخاصّة، ولكن يُمكن تهذيبها وتعديلها. بالمُقابل ترى الماركسيّة الإنسان كائناً تكوّن تاريخياً، وكلّ ما هو تاريخيّ يُمكن إزالته تدريجياً بالمُمارسة التاريخية. وعليه، فإنّ للتاريخ عند الطرفين، الصّدر والماركسية، معنى مُختلفاً، والدّينيون مَهْمَا أظهروا من اعتبار للبعد التاريخي، فإنّهم في المُحصّلة مشدودون في تفسيراتهم إلى ما يَفَع فوق التاريخ.

هناك مجموعة عناصر تُكوّن هذا التفسير؛ الأوّل أنّ الجماعة الإنسانيّة كانت في مبتدأ الأمر تعيش حالة الفِطرة؛ والثاني، أنّ غريزة حبّ الذات جزءٌ من الطبيعة الإنسانية الجَوْهرانيّة؛ والثالث، أنّ هذه الغريزة مثلما كانت السّبب في قيام الجماعة الإنسانية، كانت أيضاً السّبب في تفتّتها؛ والرابع، وهي نتيجة لما سبق، انقسام المُجتمع إلى أقوياء وُضعفاء، أي ما يُمكن تسميته بالمُجتمع الطبقي؛ والخامس، لا بُدّ من حكومة تتأسّس على النّبوة. إنّ الانقسام، أو الصّراع، الداخلي، هو السّبب في تفتّت الجماعة البشريّة، وخروجها من ثمّ من حالة «مُجتمع الفِطرة»، والسّبب في ضرورة التّدخل الإلهي لإرجاع الأمور إلى حالتها الأولى. والآفت أنّ هذا التفسير يسير مع التفسير الماركسي إلى مُنتصف الطريق، ثم يفترقان. فكلاهما يُشيران إلى أنّ سبب ظُهور الدّولة هو ما طرأ على

(37) الصّدر، الإسلام يقود الحياة، ص 154-155.

(38) فالج عبد الجبار، العمامة والأفندي، ص 477.

الحالة الفِطرية الأولى من تصدّع داخلي، ولكنهما يَخْتلِفان في طبيعة مُقاومة هذا الصّراع ومَصْدرها، وعمل الدّولة ومصيرها.

### يُوتوبيا الدّولة الإسلامية

يشغلُ مفهوم الدّولة مكانةً مركزيّةً في فكر الصّدر<sup>(39)</sup>، إنّها المؤسّسة القادرة على مُعالجة الانقسام والظلم الاجتماعيّين. وهدف الدّولة الإسلامية وغايتها هو الله، وهذا الهدف التّوحيدي هو الذي يُعيد للجماعة البشريّة وَحدَتها التي فَقَدَتْها. ولأجل ذلك لا بدّ من ثورة. وللثورة شَكْلان: فإمّا أن تأتي من داخل الجماعة نفسها، وتظهر منها قيادة تُقودها لردّ الظلم الذي حلّ بمجموعة منها، ولكن سيكون هذا الحلّ الثوريّ، كما يرى الصّدر، جُزئياً، لأنّه ينطلق من الجماعة المُتضرّرة نفسها ويعمل على ردّ الحق إليها فقط، وبذلك لن يستأصل المشاعر الأصليّة التي عملت على ظهور الاستغلال نفسه؛ وإمّا أن تكون الثورة جذريّة تستأصل أسباب ظُهور مشاعر الاستغلال والنّزاع نفسها، من دون تحيُّز لهذه الجماعة أو تلك، بل لردّ الجماعة الإنسانيّة كلّها إلى فِطرتها الأولى، أي ثورة شاملة من دون تميّز أو تفريق. وحلّ جذريّ وشموليّ كهذا لا يُمكن أن يظهر من داخل الجماعة نفسها، إنّما هو يصدر عن كائن مُفارق يتعالى مُحتواه الأخلاقيّ والروحي على المشاعر الجُزئيّة المُتضاربة والمُتنافسة. ولن يكون السبيل إلى هذه القيادة الجديدة غير الوحي والنبوة<sup>(40)</sup>.

(39) يُنظر صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 252 فما بعد؛ عبد اللاوي، د. محمد، فُلْسَفة الصّدر: دراسات في المدرسة الفِكرية للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصّدر، مؤسسة المعارف للمطبوعات، بيروت، ط 2، 2001، ص 75-76.

(40) يُنظر الصّدر، «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، في: الإسلام يقود الحياة، ص 156-158؛ «مفهوم تاريخي»، ص 56؛ كذلك ومضات (ج 3)، ص 44-50. (مقال: «النظام الإسلامي مُقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي»، نُشر أصلاً في مجلة رسالة الإسلام السنة الثانية، 1968، العدد 3-4 باسم كاتب إسلامي كبير). وفي موضع آخر يُقسّم مراحل البشريّة استناداً إلى القرآن إلى ثلاثة أدوار: الحَضانة، والوحدة، والتشكُّت والاختلاف. يُنظر التفسير الموضوعي للقرآن، ص 87.



لا بدّ من أن نُشير هنا إلى تصوّر الصّدر للدّولة في مرحلة الأسُس التي كَتَبها في بَوَاكير عمله مع حزب الدّعوة، وما يهَمّ منها هنا هو شكل الحُكم. ميّز الصّدر بين نُوعين من الحُكم: الحُكم الإلهيّ، الذي يكون فيه الحاكمُ هو المعصوم، والعِصمة للنبيّ والأئمّة الاثني عشر فقط، ولأنّ زَمَن العِصمة قد انقطع، فإنّه يُمكن إقامة الحُكم الإسلاميّ الشورويّ، وهذا هو النوع الثّاني، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] والحكومة الإسلامية في هذا النوع يجب أن تُراعي في كلّ تشريعاتها الشريعة الإسلامية، وهذا أمرٌ يَعتمد على وَعْيِ الأُمّة نَفْسها للإسلام وعلى تقدير الظروف الحياتيّة والدوليّة، أمّا إذا لم يتوفّر هذا الوَعْي، يضع الصّدر على عاتق حزب الدّعوة، بوصفه طليعة الأُمّة، مُهمّة إقامة الحُكم الإسلاميّ حتّى يأتي وقت تَبْلُغ فيه الأُمّة مستوى من الوَعْي يؤهلها لأن تُستفتى في اختيار شكل الحُكم<sup>(41)</sup>.

بأيّ حال، يرى الصّدر، في صياغاته اللاحقة، أنّ الدّولة في أساسها ظاهرة نبويّة، وعلى أيدي الرُّسل والأنبياء أُقيمت من أجل إعادة المُجتمع الإنساني إلى وحدته الأصليّة، واضطلعوا بدور الحُكم السياسيّ، والحكم يتفرّع عن الاستخلاف. إنّ الله استخلف الإنسانَ لرعاية الكون وتدبيره على وَفْق الخُطّة الإلهيّة المرسومة. ليست الإنسانيّة مُخوّلة بأن تحكم على هَواها، وليست مُخوّلة باتّباع أيّ فكرة أو طاغوت، إنّما هي تُدين بالعبودية لله وَحده، وهي تُمارس دورها بوصفها خليفةً لله. والسّيادة لله، وليس للجماعة كما في الأنظمة الديمقراطيّة. ولكنّ الإنسانيّة مُعرّضة للخطأ والخروج على الخُطّة الربانيّة، وكى تعود الإنسانيّة إلى دورها الحقيقي يتدخّل الله من خلال خط الشّهادة، لأنّ ترك الإنسان يحكم من دون توجيه ولا هدى هو بمثابة عبث. والشهداء ثلاثة أصناف: النّبّيون، والربّانيّون (الأئمّة)، والأخبار (المرجعيّة). والشّهيد بمثابة المُشرف الأيديولوجيّ على سَيْر الجماعة بما يَنسجم مع الرسالة الإلهيّة. وبطبيعة الحال،

(41) يُنظر العاملي، (ج 1)، ص 272-274؛ ثقافة الدّعوة الإسلامية: القسم التنظيمي (1)، ص 11-34.

ثمة اختلافات بين أصناف الشُّهداء الثلاثة: النبيّ هو حامل الرّسالة من الله، والإمام مُستودع الرّسالة، والمَرَجع هو الذي استوعب بجهده البشري مضامين الرّسالة كلها. والنبيّ والإمام مُعيّنان من الله، وهما مَعْصومان، أمّا المرجع فغير مَعْصوم ومُعيّن من الله من حيث النوع، أي من حيث الشُّروط الواجب توفّرها فيه، ولكنه ليس مُعيّناً شخصياً، وبتعبير الصّدر: «كانت المرجعية كخطّ قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيد في فرد مُعيّن قراراً من الأُمَّة»<sup>(42)</sup>. ومسؤوليات المرجع هي المحافظة على الشريعة من خلال اجتهاده الذي هو المقياس الموضوعي للأُمَّة، ولا تشمل مرجعيته العناصر الثابتة من الشريعة فقط، بل العناصر المُتحرّكة الزمنية أيضاً باعتباره هو المُمثّل الأعلى للأيدولوجيا الإسلامية، وعليه تقع مهمّة الإشراف على الأُمَّة ومُراقبتها، وهو كذلك قائد الدّولة والجيش<sup>(43)</sup>. وتُمارس الأُمَّة دورها عن طريق الشورى، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف «وهكذا وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطّين بين المَرَجع والأُمَّة بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تُمارِس الأُمَّة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويُشرف على سلامة المسيرة ويحدّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يَحصر الخطّين معاً في فردٍ ما لم يكن هذا الفرد مُطلقاً أي معصوماً»<sup>(44)</sup>.

ولتطبيق هذه الأفكار كتب الصّدر، في جوابه عن استيضاحات بعض علماء الدّين، لمحةً تمهيديةً لدستور الدّولة الإسلامية في إيران. وأهمّ ما تضمّنته هذه اللّوحة هو أنّ الله مصدرُ السّلطات جميعاً، ما يعني أنّ السّيادة لله وحده، وليس لفرد؛ لذلك كان الحُكم الملكيّ ليس من طبيعة الإسلام؛ وليس لطبقة؛ فلا شرعية دينيةً لديكتاتورية البروليتاريا. والشريعة الإسلامية مصدر التّشريع، وفي

(42) الصّدر، محمد باقر، «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»، في الإسلام يقود الحياة، ص 146.

(43) المصدر نفسه، ص 145-148، 169-170.

(44) المصدر نفسه، ص 171-172.

حال عدم وجود موقف حاسم للشريعة، يكون من واجب السلطة التشريعية سنّ قوانين تنسجم مع روح الشريعة الإسلامية. والسلطان التشريعية والتنفيذية بيد الأمة، وهي تختار ممثليها، ولكن اختيار الأمة لرئيس السلطة التشريعية لا يكون إلا ممن ترشّحه المرجعية. والخلافة العامة للأمة تجري بإشراف المرجع الأعلى نائب الإمام الغائب. وترشّح المرجع أكثرية أعضاء مجلس المرجعية، وطلاب الحوزات العلمية، والمفكرون والمثقفون الروحانيون. وفي حال تعدّد المراجع المتكافئين، يوكل للأمة اختيار المرجع من خلال استفتاء شعبي. والمرجع هو من يرشّح أو يمضي على ترشيح الفرد أو الأفراد المتقدمين للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية، وعلى المرجعية تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية. والبت في دستورية القوانين من مسؤولية مجلس أهل الحل والعقد، الذي يكون قد انتخب من الأمة مباشرة. «ويقوم المرجع بتأليف مجلس يضمّ مائة من المثقفين الروحانيين ويشتمل على عدد من أفاضل العلماء في الحوزة وعدد من أفاضل العلماء الوكلاء وعدد من أفاضل الخطباء والمؤلفين والمفكرين الإسلاميين على أن يضمّ المجلس ما لا يقلّ عن عشرة من المجتهدين وتُمارس المرجعية أعمالها من خلال هذا المجلس»<sup>(45)</sup>.

ويُفضّل الصّدر في طبيعة الدولة الإسلامية من حيث تركيبها العقائدي وهدفها استناداً إلى التصميم الإلهي الذي تُصوّره الشريعة الإسلامية. إنّ الدولة الإسلامية ضرورة شرعية وحضارية في الوقت نفسه، لأنّها السبيل الوحيد الذي يرتقي بالإنسان إلى منزلة أرادها الله له، وتنتشله من الضياع والتشتت الذي تردّت إليه الحضارة الإنسانية. وللدولة الإسلامية هدف تنشده، وهو في الوقت نفسه وقود حركتها وفاعليتها، وهو الله. وصفات الله، العدل، والعلم، والقدرة، والقوة والرحمة والجود، جميعها تُمثّل هدف الإنسان المسلم والدولة الإسلامية. ولا

(45) الصّدر، «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الدولة الإسلامية في إيران»، في الإسلام يقود الحياة، ص 7-14. يرى شبلي ملاًط أنّ النصّ النهائي للدستور الإيراني اقتبس أفكار هذه اللوحة التمهيدية «بدون أي استثناء أو تعديل تقريباً». يُنظر شبلي ملاًط، ص 95.

يتحقق هذا الهدف مرةً واحدةً وإلى الأبد، بل هو هدف يتقدّم نحوه الإنسان بكلّ طاقته، ولا يبلغه، فيُحفّزه على الحركة والمسيرة؛ وهنا سرّ عظمته بخلاف ما يُمكن أن تضعه أيديولوجيات أخرى من أهداف هي بطبيعتها جُزئية، تُطيح بالحركة الإنسانية حال تحقّقها. إنّ المجتمع الشيوعيّ، الذي هو هدف الماركسيّة وأيديولوجيّتها الشيوعيّة، هدف سوف يُجمّد الإنسان على فرض تحقّقه، وكذلك الهدف القوميّ الوحدويّ، وكلّ هدف آخر سوى الله. والأهداف المطلقة المُستمدّة من صفات الله المطلقة هي التركيب العقائديّ للدولة الإسلاميّة. وتبطن هذا التركيب العقائديّ أخلاقيّة تُناسبه، وتُحرّض عليه؛ أخلاقيّة الانشداد إلى الآخرة وعدم التعلّق بالدنيا. إنّ الانشداد إلى الدنيا سبب كلّ فساد في الأرض؛ ومن واجبات الدولة الإسلاميّة تربية الفرد على قيم الاكتفاء قَدْر الحاجة كي لا تتحوّل الحياة إلى مُجرّد تنافُس وتكالب. سياسياً ستقود الدولة الإسلامية إلى قطع دابر الاستغلال، فيُوقّر المجتمع المسلم قدرات وإمكانات ذهبت هدرًا عبر التاريخ بسبب استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وسوف تجعل من الحاكمين أنفسهم أفراداً اعتياديّين كغيرهم في ملبسهم ومسكنهم وتصرفهم، وفي خُضوعهم للقانون الذي يجب أن يخضع له الجميع، فالحكم ليس وسيلةً للارتزاق والاستمتاع بل هو واجبٌ ومسؤوليّة. وتأخذ هذه الأخلاقيّات مدًى أوسع تُغطّي علاقات الدولة الإسلاميّة بالشُعوب والعالم ككلّ، وأهدافها نُصرة المستضعفين في الأرض وإقامة العدل والمساواة. ويُشدّد الصّدر على أنّ هذه المبادئ ليست مُجرّد أهداف تُزخرف الدستور، بل هي مبادئ للتطبيق والمُمارسة<sup>(46)</sup>.

وعلى مستوى تركيب الفرد المسلم، يُحدّد الصّدر شروط البيئة الإسلاميّة ومُستلزماتها وتركيباتها الحضاريّة، ويتناول التنمية الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والبشريّة بما يتوافق مع هذه الشروط، وهي شروط لا يُمكن أن تتقبّل حلولاً غربيّة أو جُزئية. ومن خصائص الأُمّة الإسلاميّة والفرد المسلم الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. وهذه الخصائص تؤهّل الأُمّة للعب

دورها الرّساليّ القياديّ داخلياً وخارجياً. ولقد أثبتت الأُمّة عبر تاريخها أنّها لا تَنسجم إلّا مع إطارها الحضاري، وكلّ حلٍّ للمسألة الاجتماعية لا ينبثق منها سوف يُمنى بالفشل. إنّ جميع الحلول غير الإسلامية تشطّر الفرد المسلم إلى شطرين وتجعل نفسه مُوزعةً بين ما يؤمن به ويُمارسه في ميدانه الخاص وما يُمارسه في ميدانه العام. والمفاهيم التي وَرَدَتْ على العالم الإسلامي مثل الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية لا تَجِد لها قبولاً في نفس الفرد المسلم، فضلاً عمّا صاحبَ هذه المفاهيم نفسها من سياسات لا إنسانية وتعسفية من طرف الأنظمة التي تدعو إليها. كانت هذه المفاهيم إغواءاتٍ لَوَح بها «الرّجل الأبيض الغربي» كأساليب استعمارية، الأمر الذي دَفَع بعض التكتلات السياسية في البلاد الإسلامية إلى الرّد على هذه التحدّيات برفع شعار القومية. والصّدر لا يرى في القومية الرّدّ الصحيح، لأنّها ليست فلسفةً، ولا رؤيةً مُتكاملةً للحياة، ولا تُحدّد هدفاً يشدّ الإنسان المسلم في مسيرته الحياتية. إنّها مُجرّد رابطة تاريخية ولغوية، حيادية بطبيعتها يُمكن أن تتضمّن المبادئ نفسها التي قامت أصلاً من أجل مُقاومتها. ولا سبيل إلى رّد الوحدة إلى نفسية المجتمع والفرد بغير الإسلام. في الدّولة الإسلامية تتحد السّماء والأرض، والمسجد والعمل، والميدان الخاص والميدان العام. ومن واجبات الدّولة الإسلامية مُعالجة التخلّف على مُستوى التقاليد والأعراف الاجتماعية السائدة، التي اكتسبت طابعاً دينياً مُقدّساً. مكانة المرأة في المُجتمع، مثلاً، يجب ألا تُعالج في ضوء مفهوم غربي، كمفهوم السّفور؛ إنّ تدنّي مكانة المرأة الاجتماعية ليس سببه الإسلام ذاته، بل الأعراف والأوضاع الاجتماعية المُتخلّفة<sup>(47)</sup>.

نقلياً، لم يَسْتَنِد الصّدر في شُرْعنة حُكم المرجع أو الوليّ الفقيه إلّا إلى حديث واحد لا غير يُنسب إلى الإمام الثاني عشر الغائب، ويبدو أنّه ليس ثَمّة أدلة نقلية أخرى، ويُسمّى هذا الحديث في الأدبيات الشيعة «التوقيع»، وهذا نصّه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة

(47) الصّدر، «منابع القدرة في الدّولة الإسلامية»، ص 191-204.

الله». وأفاد الصدر من هذا التوقيع «للدلالة على ولاية الفقيه، بعد أن كان الفقهاء يستفيدون منه للدلالة على صحة وجواز تقليد المُجتهد في الفتاوى الشرعية فقط»<sup>(48)</sup>. إذن حتى هذا الدليل النقلي الوحيد يُمكن أن يدلّ دلالةً أخرى غير التي استخرجها الصدر منه. وهناك تساؤلات أخرى تتعلّق بمسألة الولي الفقيه؛ هل إن الولي الفقيه مرجع فقهي وسياسي معاً، أم إنّه مُختصّ بالجانب السياسي فقط؟ وإذا كان مرجعاً في الفقه والسياسة معاً، فما دور مراجع التقليد الآخرين، وهل سيكفون عن إصدار الفتاوى الفقهية وعن أن يكونوا مراجع تقليد؟ وما مكانة وأهمية مسألة الأعلمية، التي وضعت شرطاً في أهلية مرجع التقليد على غيره؟

تثير هذه التساؤلات، بالنظر إلى تاريخ المرجعية الدينية، مسألة مُهمّة وهي أن السُلطة داخل المرجعية نفسها لم تكن مُتحدة أو مُوحدة يوماً، بل كانت تتوزّع في الغالب بين أكثر من مرجع تقليد في الوقت الواحد نفسه، وهو أمر لا يعود في جوهره إلى مسألة الأعلمية، بل يرجع إلى توزّع القوى والسُلطة والتأثير والمكانة في المؤسسة الدينية الشيعية نفسها، وإلى امتداد مكانة المرجع عائلياً واجتماعياً. إنّ الدور الذي لعبه روح الله الخميني كوليّ فقيه لا يعود إلى مكانته الفقهية فقط، أو أعلميته الفقهية، بل إلى دوره السياسي، ولكنّ الدور السياسي شيء والأعلمية الفقهية شيء آخر، فضلاً عن أن حضور الخميني الشخصي لا يتكرّر دائماً، ولا الظروف التي ظهر فيها قابلة للاستمرار مع أشخاص آخرين<sup>(49)</sup>.

بأيّ حال، استند الصدر في بسطه لصورة الدولة الإسلامية والفرد المسلم إلى القرآن الكريم، وإلى وقائع تاريخية ولكنها وقائع محدودة جداً. فمن التاريخ الإسلامي كلّ لا نجد غير سيرة النبي محمّد وخلافة الإمام علي والفترة البسيطة التي مرّت بينهما مثلاً. وأحسبُ هنا أن يوتوبيا الدولة الإسلامية متماسكة

(48) الحكيم، محمد باقر، «النظرية السياسية عند الشهيد الصدر»، في: قضايا إسلامية (مجلة)، ص 253.

(49) عن الآراء بصدد مسألة ولاية الفقيه، ما لها وما عليها، يُنظر السيف، توفيق، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 1، 2002، ص 243-257.

ومتّسقة، شأنها شأن كلّ يوتوبيا أخرى، ولكن ليس التماسك والاتّساق الواقعيّين، بل تماسك المنطق الصّوري واتّساقه. فالیوتوبيا، التي تزعم إقامة الاعتبار للتاريخ، ليست تاريخيّة، إنّما هي أخلاقيّة بالدرجة الأولى. وأعني أنّها تُحدّد أهدافاً وغايات أخلاقيّة على وَفْق مُبْتَنياتها الأيديولوجيّة، وتُفترض من ثمّ إمكانية تحقيقها. ويُخيّل لي أنّ ثمة مُصادرة تُفترضها هذه الیوتوبيا، شأنها شأن القوميّة والشيوعيّة، هي التّسليم بوجود الإنسان الكامل الذي يُجسّد الفكرة الأخلاقيّة. والإنسان الكامل في الأيديولوجيتين القوميّة والشيوعيّة هو الحزب الذي يقيّده الزعيم الكامل، وفي الیوتوبيا الإسلاميّة المرجع. واشتركت جميعاً بتخيّل شخص هو الإنسان الكامل يقف على قَمّة هَرَم المخطط السّياسي للدولة المنشودة، وبفضل تجسيده المُكتمل يتيسّر بلوغ الدّولة المُكتملة.

يُدرّك هذا المُخطّط الیوتوبي، بالطبع، الصّعوبات والإخفاقات التي ستواجه عملية التّطبيق، لهذا سوف يسلك، ضرورةً، طريق المُحاولة والخطأ لبلوغ الاكتمال، ما يجعل الواقع مختبراً لأفعال ناقصة لا حصر لها. وهنا تكُمن مُفارقة: هل تُوصل الأفعال الناقصة عبر التاريخ إلى كمال تاريخي؟ ولكي لا نبقى في حدود المُجادلة الصّورية لهذه المُفارقة، لا بدّ من القول إنّ النّقصان الجوّهي الذي يسم كلّ مُمارسة سياسية حتى وإن زعمت الاستناد إلى مصدر كامل لا يختلف عن النّقصان الذي تفترضه التّجربة السياسيّة الديمقراطيّة، ولكنّ نُقصان التّجربة الديمقراطيّة مُسلّمة أولى، لذلك كانت التعدّدية والتداول السلميّ للسلطة علاجاً لهذا النّقصان. زدّ على ذلك القدسيّة الدّينية التي تتحدّجُ بها الدّولة الإسلاميّة. وكلُّ فعل مُقدّس، مهما كانت النّيّات طيّبة ومهما سمّت درجات الاستقامة والنّزاهة، لا يقبل الاختلاف، ولا التعدّد، ولا الإقرار بالنسبيّة والمحدوديّة والنّقصان. والفعل المُقدّس يَمُنح فاعله قُداسةً غير قابلة للتشكيك ولا التّفنيد، ويُولّد العنف المُقدّس.

والعنف جَوْهر الفعل الیوتوبي كما يقرّر كارل بوبر<sup>(50)</sup>، وأشدّ أفعال العنف

(50) شياح كامل، الیوتوبيا معياراً نقدياً، ص 76-86.

ضراوة والتباساً هو العنف المقدّس. ولقد أشار مفكّرون إسلاميون إلى ذلك، وفي حدود هذه الدراسة كنّا قد أشرنا في الفصل الخامس إلى رأي الشيخ النائيني بخطورة ارتباط الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني، ما يجعل من عملية تصحيحه أمراً في غاية الصّعوبة والعُسْر لأنّه باسم الديانة. وقد يُجادَل بأنّ مشروع الصّدر للدّولة الإسلاميّة قد مَنَح الأُمّة من خلال مُمثليها دوراً فاعلاً في تحديد مسار الدّولة<sup>(51)</sup>. ومع ذلك، فإنّ الدّولة تكون تحت إشراف المرجع المقدّس أو الوليّ الفقيه المقدّس، الذي هو المُشرف الأيدولوجي. والتّجربة الواقعيّة تُعلّمنا أشياء كثيرة؛ أولاً، ليس ثمة جهة واحدة تُحدّد القداسة، بل هناك في الصّراع الاجتماعي داخل المُجتمع الديني نفسه أكثر من سُلطة، وليس غير العنف هو الذي يُحدّد في النّهاية جهةً واحدة؛ ثانياً، ليس ثمة نظريّة إسلاميّة موحّدة، فهناك أكثر من رأي، حتّى في الفقه الشيعي نفسه، بخصوص الدّولة الدينيّة التي يقودها المرجع أو الوليّ الفقيه؛ ثالثاً، تُقرّ النّظريّة الفقهيّة الشيعيّة بعدم مَعصوميّة غير النبي والإمام، ما يعني أنّ الخطأ والنسبيّة والمحدوديّة مُمكنات تُلازم كلّ فعل من أفعال القائد الديني.

### النّظريّة: فلسفة التاريخ نموذجاً

لا تكتمل صورة الكلّ الواقعي إلّا باكتمال «الكلّ» النّظري، وأيّ خَلَل في مُعادلات الكلّ النّظري، المبني على أُسُس الواقعيّة الإلهيّة، سوف يُفضي، من حيث التطبيق، إلى خرقٍ فادحٍ في قوانين الكون والإنسان وسُنَهِما. وينقسم هذا الكلّ، من حيث أغراض الدرس، والتحليل، والتخصّص، إلى قطاعات، وميادين، ويجب أن تختصّ بكلّ واحد منها نظريّة تُفسّره. وعليه، يجب أن

(51) يرى محمد باقر الحكيم أنّ الصّدر وفّق بين نظريّة الشورى وولاية الفقيه، يُنظر الحكيم، مصدر سابق، ص 255. أمّا فالح عبد الجبار فيصِف تصوّر الصّدر بأنّه «هيوكراتية» (حكم مقدّس) ليبراليّة دستوريّة، و«يختلف عن شتّى ضُروب مفهوم (ولاية الفقيه) أو مفهوم السُّنّة بشأن الحكومة الإسلاميّة («حاكمية الله») للمودودي الباكستاني أو سيد قطب المصري». يُنظر العمامة والأفندي، ص 483-484.



يتجسّد الكلُّ النظري، أي العِلْم الإسلامي، في مجموعة نظريّات، تكون بمثابة المستوى الأوّل في علاقتها بواقعيّات جُزئية من الكلّ الواقعي.

إنّ التجديد الذي دشّنه الصّدر ليس في الأفكار فقط، فلعلّه اقتبَس بعضها من آخرين<sup>(52)</sup>، وشارك آخرين في أفكار أخرى، بل كان تجديده إدراكه أهمية بناء النّظرية الإسلامية، وشروعه في البناء. وكما دَفَعته «حاجة الأمة» إلى كتابة فلسفتنا، كذلك كانت حاجة الأمة إلى النّظرية دافعاً إلى بنائها:

الحاجة إلى النظريّات - يعني الحاجة إلى دراسة لنظريّات القرآن والإسلام - تكون حاجة حقيقية مُلحة خصوصاً مع بُروز نظريّات عديدة من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي بكلّ ما تَمَلّك من رصيد عظيم من ثقافة مُتنوّعة في مَختلف مَجالات المعرفة البشريّة<sup>(53)</sup>.

في عالم يعجّ بالنظريّات، لا بدّ من أن ترتقي الممارسة الفكرية إلى مستوى أعمق من مُجرّد ردّ الفعل، وأن تبني أفكارها في بناء نظري مُوحد. والفكر الإسلامي عموماً لم يتجاوز حُدود مُقابلة الفِكرة بالفِكرة، ولم يُقدّم تصوّراته وأفكاره في بناء نظري مُحكم. من زاوية النظر هذه «جاءت مُعظم نتاجاته [الصّدر] الفكرية في وقتها المُناسب لتملأ فراغاً شاغراً»<sup>(54)</sup>. ويُدرِك الصّدر، ويؤمن، بشمولية الحل الإسلامي ودقّته وواقعيته، ومُلاءمته للطبيعة الإنسانية بما هي كذلك، وهذه مُقدّمة لا تحتمل الشكّ، ولكن ما يحتمل النقاش والتّطوير والتّأسيس هو أساليب طرّح هذا الحلّ. ولقد تميّز في هذا عن غيره ممّن حاولوا أن يخوضوا هذه «المعركة» الفكرية الأيديولوجية، في ميدان الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والإسلامي المُعاصر. ويُشخّص بعضهم ما لنهج الصّدر من

(52) يُنظر صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 261؛ ولعَرَض الاطلاع على عَرَض تفصيلي للتأصيل النظري عند الصّدر يُنظر، عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصّدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص 79-90.

(53) الصّدر، التفسير الموضوعي، ص 41.

(54) صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 52.

قوة بحث نظري مُقارنة بغيره<sup>(55)</sup>. وأياً كان الرأي في إنجاز الصدر النظري، فالثابت أنه الوحيد من المُفكرين العراقيين من تصدى لذلك، إذ لم يشهد الفكر العراقي مُفكراً سعى إلى تكوين نظرية.

### فما النظرية؟

يُعرّف الصدر النظرية بأنها «المركب الذي يحتلُّ في إطاره كُلُّ واحد من المدلولات التفصيلية موقفه المناسب، وتستحصل فيه، أو الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية. وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية، فيقال: النظرية القرآنية عن النبوة، النظرية القرآنية عن المذهب الاقتصادي، النظرية القرآنية عن سنن التاريخ»<sup>(56)</sup>. ويقترب هذا التعريف للنظرية من تعريف ماكس هوركهايمر: إنَّ

(55) يكتب فالح عبد الجبار: «ويمكن القول، بوجه عام، إنَّ ميدان الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والإسلامي المعاصر يتضمّن نهجين في البحث. نهج تلقّفي، يقوم على مُصادرات وتبسيطات لا تتصف بأدنى مقومات البحث، ونهج آخر يُحاول أن يرتقي إلى مصافّ بحث نظري. قارنْ على سبيل المثال بين «مناهج الاستقراء» للشهيد الصدر من حيث بنائه (كذا) ومنهجه العلمي بكتاب «المنطق الإسلامي» أصوله ومناهجه للسيد محمد تقي المدرسي، فهذا الكتاب الأخير ليس أكثر من وصف مُعطيات ناقصة، تفتقر إلى أية منهجية أو دراية كافية في هذا الميدان. أو لنُقارن بين «اقتصادنا» السيد الصدر، وبين الخلط المُكذّب من أحكام لا ينظمها أيّ ناظم في كتاب «الفقه، الاقتصاد» لآية الله الشيرازي (قم)». يُنظر بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي، ص 21؛ وعن الضرورة الواقعية لظهور النظرية عند الصدر، يُنظر الحسن، نزيه، السيد محمد باقر الصدر: دراسة في المنهج، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1992، ص 6. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هناك مجالات كان الصدر يودّ الخوض فيها، ليضع آراءه أو نظرياته، ولكن يبدو أنّ البيئة الفكرية والدينية قد عطلت بعض مشروعاته. ومن بين تلك الميادين المجتمع، فأحجم عن وضع كتاب مُجتمعنا لأنّ «مُجتمعنا لا يسمح بمُجتمعنا» حسب تعبيره، يُنظر: جعفر، ملا أصغر علي، «الحياة السياسية للإمام الصدر»، في: نخبة من الباحثين، محمد باقر الصدر، هامش رقم 27، ص 512. ولغرض الاطلاع على عرض تاريخي وتحليل مفاهيمي لمفهوم النظرية عند العرب، رَغِمَ أن المؤلف لم يتناول مفهوم النظرية عند الصدر، يُنظر: عودة، ناظم، تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2009.

(56) الصدر، المدرسة القرآنية، ص 34.

«النَّظَرِيَّةُ مجموعة من القضايا المُتعلِّقة بميدانٍ مَعْرِفيٍّ مُحدَّد، والتي يُؤْمَنُ انسجامها بحكم كَوْنِ جميع القضايا تستنبط منطقياً من البعض منها»<sup>(57)</sup>. ولكنَّ هذا التَّشابه بين التعريفين مُجرَّد تشابه صُوريٍّ لأنَّ للنَّظَرِيَّةَ بالمعنى الإسلاميَّ معنى آخر مختلفاً عن النَّظَرِيَّةِ العلميَّة. يحتوي تعريف هوركهايمر السَّابق الجزء الآتي: «لا تكون النَّظَرِيَّةُ أبداً، بالقياس إلى الوقائع سوى فرضيَّة لا غير، ينبغي ألاَّ يَفْتَرَّ الاستعداد لتعديلها كلِّما أبرزت مُعالجة المعلومات تعارضاتٍ ما»<sup>(58)</sup>. إنَّ النَّظَرِيَّةَ تُفسَّرُ وقائع، سواء أكانت الوقائع حاليَّة تقع تحت المُشاهدة أم ليست كذلك. وأياً كانت، فإنَّ الوقائع وليس شيئاً آخر هي التي تُقرَّر مصداقية النَّظَرِيَّة، وقوَّتُها التفسيرية. فالعلاقة تقوم بين طرفين: النَّظَرِيَّة والواقع. بينما للنَّظَرِيَّة الإسلامية معنى آخر؛ معنى يكون فيه مصدر النَّظَرِيَّة هو القرآن. وهو ما يُصطلح عليه بفقه النَّظَرِيَّة<sup>(59)</sup>. ويعني فقه النَّظَرِيَّة: «فهم نصوص الشريعة فهماً يُراد منه اكتشاف واستخلاص النظريات الإسلامية»<sup>(60)</sup>. تتشكَّل النَّظَرِيَّة، إذن، ضمن أفقٍ آخر مُختلف عن النَّظَرِيَّة العلميَّة التجريبية، وعن أيِّ نظريةٍ أخرى لا تستعين بنصٍّ (مُقدَّس). فالوقائع لا تُكذَّب النصِّ، بل يجب فهمها بما ينسجم مع النصِّ، وهذا النوع من النَّظَرِيَّة يُسمَّيه هوركهايمر النَّظَرِيَّة التقليدية، التي تتَّسم بالانسجام وعدم التناقض «وهذه المُحاولة للوصول إلى الانسجام عن طريق عمل فكري خالص تعكس موقفاً غير نقديٍّ إزاء عملية الإنتاج الماديَّة التي انبثق منها هذا الفكر»<sup>(61)</sup>. وبطبيعة الحال، ما دام القرآن هو مصدر النَّظَرِيَّة، فإنَّه حسب الفهم الإسلامي لا يخضع لأيِّ شَرَطٍ تاريخي واجتماعي.

(57) هوركهايمر، ماكس، النَّظَرِيَّة التقليدية والنَّظَرِيَّة النقدية، ترجمة مصطفى الناي، عيون المقالات، ط 1، 1990، ص 5.

(58) المصدر نفسه، ص 5.

(59) صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 119؛ عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصدر، ص 152-156.

(60) بري، باقر، فقه النَّظَرِيَّة عند الشهيد الصدر، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2001، ص 26.

(61) سليتر، فيل، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسيَّة، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 2، 2004، ص 58.

بأي حال، أراد الصّدر للنّظرية أن تُطبّق، أو أنّها هي بحدّ ذاتها بمثابة تطبيق للفهم الإسلامي، فالنّظرية هي العنصر التطبيقي في العملية التأويلية ككل. فما معنى التطبيق هنا؟

يُميّز هانز جورج غادامير ثلاثة عناصر في عملية التأويل: الفهم والقدرة على التفسير، والتطبيق. وهذا يسري على التأويلية القانونية واللاهوتية. والنص «سواء أكان قانوناً أم إنجيلاً، إن أُريد له أن يُفهم كما ينبغي - أي طبقاً لما يدّعيه - فيجب أن يُفهم في كلّ لحظة، وفي كلّ حالة عينية بطريقة جديدة ومختلفة. إنّ الفهم هنا هو دائماً تطبيق»<sup>(62)</sup>. وفي الحالة قيّد الدراسة، أي عملية استخلاص النّظرية من القرآن، يُشكّل الفهم والتفسير والتطبيق عملية تحتملها الحاجة إلى نظريات إسلامية لمعالجة الواقع، ووضّع الحلول المناسبة له، وكذلك الحاجة إلى تكوين نظريات إسلامية لغرض تفسير موضوعات قد تبدو في طابعها العام موضوعات نظرية، لكنّها لها بالتأكيد مَساساً مباشراً بحياة المجتمع الإسلامي.

### التفسير الموضوعي للقرآن

والنّظرية التي سوف نتناولها هنا تتعلّق بالتاريخ، ولكنّها النّظرية التي تستعين بالنص المقدّس لا غيره. وفي هذا الصدد سأتناول محاولتين زعمتا وضع نظرية في تفسير التاريخ استندتا إلى النص القرآني؛ الأولى من حيث السّبق الزماني: محاولة عماد الدّين خليل (1939-) في كتابه التفسير الإسلامي للتاريخ<sup>(63)</sup>، والثانية: محاولة الصّدر في كتاب التفسير الموضوعي للقرآن. وفي كلّتا الحالتين كان القرآن المصدر، وانتهجتا المنهج نفسه. وفحوى هذا المنهج، عند عماد الدّين خليل، البدء «بتجميع كافّة (النصوص [القرآنية]) المتعلّقة بالموضوع مُنسّقاً

(62) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية د. جورج كتورة، دار أوبا للطباعة والترجمة والنشر، طرابلس، ليبيا، ط 1، 2007، ص 420.

(63) خليل، د. عماد الدّين، التفسير الإسلامي للتاريخ، مطبعة أوفسيت الميناء، بغداد، ط 2، 1978 [ط 1، بيروت - بغداد، 1975].

إياها بعد هذا وَفْقَ بُنْيَتِهَا وارتباطاتها، مُحَلَّلاً، في نهاية الأمر، مَضَامِينَهَا الْمُتَنَوِّعَةَ الْمُتَشَابِكَةَ، مَقْطَعاً مَقْطَعاً وَفَضْلاً فَضْلاً، من أجل أن يظلّ البحث مُتَماسِكاً مُتَرابِطاً يخدم هدفه الوحيد وهو البحث عن الخُطوط الشاملة للتفسير الإسلامي للتاريخ من خلال الرؤية القرآنية<sup>(64)</sup>. لكنّ خليل لم يُفصّل في آليات هذا المنهج، ولا في بناءه المنطقي، إنّما طَبَّقَهُ فقط. بينما فَصَّلَتِ المحاولةُ الثانيةُ هذا المنهج تفصيلاً وافياً، وَوَضَعَتْ خُطوطَه العامّة، كي يَصْلُحَ ليس لتكوين نظرية عن التاريخ فَحَسْبَ، بل لموضوعات أخرى كثيرة. لذلك سأتناول، أولاً، المنهج كما فَصَّلَهُ الصّدر، ثم أتناول تطبيق النّظريّة نفسها عند عماد الدّين خليل<sup>(65)</sup>.

- (64) خليل، د. عماد الدّين، التفسير الإسلامي للتاريخ، مصدر سابق، ص 19.
- (65) هناك مُحاولات سَبَقَتْ مُحاولَةَ الصّدر لتأسيس منهج جديد في تفسير القرآن، وأبرزها دراسة الدكتور محمد عبد الله درّاز (1894-1958) التي جاءت بعنوان دستور الأخلاق في القرآن الكريم، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه باللّغة الفرنسية، في السوربون عام 1947. في هذه الدّراسة حدّد معالم منهج جديد سمّاه النظام المنطقي، يُنظر كسار، جواد علي، «المنهج الموضوعي: إشارات مقارنة بين درّاز والصّدر ومكارم شيرازي»، في قضايا إسلاميّة (مجلة)، العدد الثالث 1996، ص 68-79. وَرَغْمَ ذلك، يُنظر إلى إنجاز الصّدر النّظري في هذا الصّدد على أنّه مُحاولَةٌ أولى، الرّفاعي، منهج الشهيد محمد باقر الصّدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص 34-35، 87. إنّ مُحاولَةَ استخلاص نظريّة قرآنية عن التاريخ، ليست جديدة، فلقد سَعَى في هذا الاتّجاه مُفكِّرون إسلاميون، أبرزهم محمد إقبال ومالك بن نبي. وقد اقترَبَ محمد باقر الصّدر «من فلسفة ابن نبي حدّ التطابق، حين يستقرّ على مبدأ أنّ المُحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ»، و«يَقْتَرِبُ حدّ التطابق مع فلسفة إقبال، في فُهمِهِ للغائية التي يُحدِّدها المستقبل، الذي هو معدوم فعلاً، لكنّه يتجدّد دوماً، ما يجعله يقود حركة التاريخ في دَيْمُومَةٍ مُتجدّدة»، يُنظر، صائب عبد الحميد، ص 169-189، وَخُصُوصاً ص 188. أمّا الشّيخ أمين الخولي فلقد كتب عن هذا الموضوع مقالاً في مجلة الأقلام العراقية: «القرآن لم يُرتَّب في موضوعات مثل ما في سفر التكوين، وسفر الخروج وأشباهها في الكتب الدّينية، أو مثل الأبواب والفصول في الكُتُب العادية. وإنما جرى على ترتيب آخر، يُلحَظ فيه أنّه يَعرِضُ للموضوع غير مرّة، في غير موضع... فكيف تُؤخذ الفكرة المُتكاملة عن الموضوع الواحد في القرآن؟ يبدو جلياً أنّ الجواب عن هذا السؤال هو: أن يُجمع ما عرض له القرآن عن الشيء الواحد من مواطنه المختلفة فيه، جمعاً شاملاً، ثم يُفهم كُلهُ فهماً مُتناسقاً، يردُّ فيه بعضُ القرآن على بعض، ويُفسَّر بعضُ القرآن ببعض»، الخولي، الشّيخ أمين، «القرآن والمفاهيم المثالية للاشتراكية»، الأقلام (مجلة)، الجزء الثامن، السّنة الأولى، نيسان، 1965، ص 52-53.

يُميّز الصّدر بين اتّجاهين لتفسير القرآن: التّفسير التّجزئيّ، والتّفسير الموضوعي. يُفسّر الأوّل القرآن مُتسلسلاً آيةً فآيةً، أمّا التّفسير الموضوعي، فإنّه يَنْتخب من الواقع الحياتي موضوعاً عقائدياً أو اجتماعياً أو كَوْنياً ثُمَّ يَسْتَرشد بموقف القرآن منه عبر تجميع الآيات التي تتناوله ليخرج بنظرية عنه. إنّهُ تفسيرٌ لا يسير آيةً فآيةً، كما هو مُعتاد في تفاسير القرآن، بل يتقصى الموضوع عبر النّصّ كله. وأطلق الصّدر على هذا التّفسير اسم التّفسير الموضوعي أو التوحيدي<sup>(66)</sup>. وواضح أنّ الموضوعي نسبة إلى الموضوع، أو بتعبير آخر: الموضوعه theme.

من سمات التّفسير التّجزئيّ سلبية المُفسّر، لأنّه يكتفي بمواجهة النّصّ مُواجهةً سلبيةً من دون أن يَنْطوي على افتراضات أو أطروحات مُسبقة، حَسَبَ تعبير الصّدر، في قراءته وتفسيره. فيكون مُجرّد مُتلقٍ سلبيّ، يُملي عليه النّصّ، ولا يستنطقه: النّصّ يتحدّث، والمُفسّر يستمع<sup>(67)</sup>، أمّا المُفسّر الموضوعي thematic أو التوحيدي، فإنّه لا يأتي للنّصّ خالي الوفاض، لأنّ نقطة انطلاقه هو الواقع الحياتي، لا النّصّ نفسه، يَنْتخب منه موضوعاً معيّناً، ويلمّ بالآراء التي قيلت فيه، مُستوعباً كلّ «ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدّمه الفكر الإنساني من حُلُول، وما طرّحه التطبيق التاريخي من أسئلة»<sup>(68)</sup>. بعد ذلك، تكون مُواجهته للنّصّ مُواجهة عقل مُزوّد بأطروحات وفرضيات، هي بمثابة حُلُول وآراء «بشرية ناقصة» عن الموضوع قَيْد الدّرس، ثم يبدأ بعملية حوار مع النّصّ، حوار السُّؤال والجواب: «المُفسّر يسأل والقرآن يُجيب». ولكون هذه الحُلُول البشرية «ناقصة»، لأنّها «أعمال الخطأ والصواب التي مارسها المُفكّرون على الأرض»، يُطالب الصّدر المُفسّر بأن «ينفصل» عن الحصيلّة التي جمعها حول الموضوع قبل وقوفه بين يدي النّصّ؟<sup>(69)</sup>.

(66) الصّدر، التّفسير الموضوعي، ص 23.

(67) المصدر نفسه، ص 28.

(68) المصدر نفسه، ص 29.

(69) المصدر نفسه، ص 29.

ثُمَّ ملاحظات يجب تثبيتها قبل استئناف شروح الصدر مفادها أن الفاعلية، أو الإيجابية، التي تُعزى للمُفسّر الموضوعي، لا تمضي من دون قيد؛ والقيد هو الالتزام بإجابة النص، ولا أُرْجحية لأيّ إجابة أخرى. والفاعلية محدودة ومُقيّدة بفاعلية النصّ المطلقة، اللامحدودة، التي تَغمر، في حقيقة الأمر، كلّ موجودية المُفسّر، ليتحوّل، في نهاية الأمر إلى مُتلقٍ سلبي. وهذه نتيجة يجب أن تكون مُتوقعة ضمن الشروط التي تجري فيها مُحاورة كهذه، لأنها ليست مُحاورة بين أكفاء، بل هي مُحاورة بين عقل يريد أن يعرف «الحلّ» ونصّ يمنحه إياه. فالاستنطاق يكون عبر عملية: «المُفسّر يسأل والنصّ يجيب»<sup>(70)</sup>. وأكثر من هذا هو أنّ المُفسّر مُطالب «بالانفصال» عمّا تعلّمه واكتسبه من حصيلة التجارب والحلول الإنسانية السابقة لأنها ناقصة بطبيعتها حسب تعبير الصدر. وواضح أنّ الانفصال يعني «التخلّي» عن هذه الحصيلة، و«نفيتها»، أو في أحسن الأحوال وَضْع مسافة بينه وبينها، بعد أن توفّر له تصميم الموضوع، والتهيؤ لتلقّي الإجابة. هنا لا بُدّ من طرح أسئلة ضرورية: ألا يُساوي النقصانُ الجوهري، الذي يَسِمُ ما يتعلّمه المُفسّر من التجارب الإنسانية، النقصانُ الذي يُميّز المُفسّر بوصفه بشراً، فتكون قدرته على التلقّي ناقصة ضرورية؟ وألا يعتمد تكوّن الجواب نفسه على قدرة المُفسّر، أي المُتلقي، على الفهم، لأنّ الجواب سيتشكّل في النهاية حسب هذه القدرة؟ إنّ الجواب الكليّ لن يكون كلياً في الفهم الجزئيّ المحدود. والمحدودية التي تطبعُ الجواب، حتّى لو لم تكن كامنة فيه، تلحقه بسبب محدودية فهم المُتلقي الطبيعية، لأنّ الفهم الإنساني، وليس النصّ نفسه، هو من يتلقّى الإجابة، ولأنّ الفهم هو، وليس النصّ، مَنْ جمع النصوص المؤيدة واختارها، ومن ثمّ استنطقها. وفعلُ الاستنطاق نفسه هو من فعله وبنائه وممارسته. هذه تساؤلات تضع فعل الفهم نفسه في هذه العملية موضع تساؤل، وهي أسئلة تحافظ على شرعيّتها مهما كان النصّ المُستنطق، ومهما كان الفهم المُستنطق.

(70) التفسير الموضوعي، مرجع سابق، ص 29.

يعني الانفصالُ طرحَ الأحكام المُسبقة، أو تعليقها في أحسن الأحوال، تلك الأحكام التي تكونت بفعل تُعرّف المُفسّر على الحصيلة التي جمعها من التجارب الإنسانية. ولكن هل من سبيل إلى ذلك، وهل ثمة فهم أصلاً من دون فهم مُسبق؟ إنّ الخبرة الإنسانية، التي تزوّد بها المُفسّر، وأعانتته على توضيح وفَرَزَ الموضوع قَيْدَ السُّؤال، ستُشكّل، بطبيعة الحال، الأفق الذي سيُدشّن فيه، ومن خلالهِ، حوارَه مع النصّ. إذ لولا هذه الخبرة نفسها، لما طُرِحَ السُّؤال، أصلاً، بل يُمكن القول إنّ هذه الخبرة عملت على تشكيل السُّؤال. والدليل على ذلك أنّ التساؤلات التي يُوجَّهها المُفسّر للنصّ مُتغيّرة بتغيّر الخبرة الإنسانية وتراكمها، وبما تُفرضه هذه الخبرة نفسها من موضوعات تحتاج إلى تفسير وتوضيح. وموضوع التاريخ، لم يُفرض نفسه، في الحالة قيد الدرس، موضوعاً مُلحاً على المُفسّر الإسلامي، بالشكل الذي نراه، إلّا لأنّ العصر (المادّيّة التاريخية على وجه التحديد) الذي يعيش فيه قد برّز هذا السُّؤال، ومنحه الصّدارة ضمن الحركة والخبرة الإنسانية ككلّ.

وعلى وَفْق هذه المُعطيات ينبني أفق المساءلة، إذ الأفق بهذا المعنى تشكّله الخبرة، ويُصبح التخلّي عن الأحكام والتصورات المُسبقة التي تشكّلت ضمنه، مُستحيلاً، أو غير ذي جدوى. لأنّه لو تمّ ذلك فعلاً، لتعطّلت عملية المساءلة والاستنطاق نفسها، ومن هنا حضور الذاتية في الفهم.

والصدر يُشخّص شكلين لتدخّل العامل الذاتي في التفسير. أحدهما غير مُسوَّغ، والآخر مُسوَّغ. وبالنسبة للنوع الأوّل يجد الصدر أن هناك مجموعة أسباب تدفع الذاتية إلى التسلّل إلى الفهم<sup>(71)</sup>. أولاً، قد يندفع المُفسّر، بقصد أو من دون قصد، إلى تفسير النصوص بما يتوافق مع واقع فاسد. ولقد شهد الواقع الإسلامي تفسيرات كهذه؛ ثانياً، تفسير النصّ في إطار فكري غير إسلامي. وغالباً ما يتسبّب الإطار اللّغوي في هذا النوع من التفسير الذاتي الخاطيء. فهناك من

(71) يرى الصدر أن من آثار انكماش الفقه عن الحياة تسرّب الفردية إلى الفقيه، يُنظر صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 93-94.



يفهم القرآن أو النصوص الدينية الأخرى فهماً يُسوّغ الاشتراكية. وما يتسبّب في سوء الفهم هذا هو تجاهل المعنى الذي تحمله هذه الكلمة المفهوم من دلالات فكرية وقيمية وسلوكية اليوم، والتركيز بدلاً من ذلك على المعنى اللغوي، الذي قد لا يُوحى بأيّ تعارض مع النصّ؛ ثالثاً، تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، فيسقط على النصّ ممارسات سائدة اليوم، ظناً منه أنها تمتدّ إلى عصر التشريع نفسه؛ رابعاً، الموقف المُسبق من النصّ، ويتحكّم بهذا الموقف الاتجاه النفسي، الذي يوجّه المُفسّر في اختيار الموضوع الذي يبحث عنه. فبين شخص يبحث في آيات مُعيّنة عن مفهوم الدولة، وشخص يبحث عن سلوك الفرد، قد نجد تفسيرات مُختلفة منتزعة من النصوص ذاتها<sup>(72)</sup>.

ومع ذلك، يُجيز الصّدر نوعاً من الذاتية. ففي حالة البحث عن المذهب الاقتصادي، مثلاً، يكون الباحث حُرّاً ضمن نطاق الاجتهادات الفقهية المختلفة، ولكن ليس مُتحرراً منها تماماً. بيد أنّ هذا الشرط لا يَعْصم من الخطأ والصّدر يُقرّ بإمكانية خطأ الاجتهاد<sup>(73)</sup>، وتسرب الذاتية إلى الأحكام، لذلك قد تأتي صورة المذهب الاقتصادي الاجتهادية مُخالفة للصورة الواقعية. والشيء الوحيد، الذي يُضيق من حدة هذا الخطأ أو يُقلّل من إمكانيته، هو أن يقوم مُفكّرون إسلاميون بتقديم صُور مُختلفة وجميعها تكون صُوراً إسلامية: «ما دامت نتيجةً لاجتهاد جائز شرعاً، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام»<sup>(74)</sup>. ولمُلاحظة الصّدر هذه دلالة يُمكن تسليط الضوء عليها. أولاً، أنّها تُقرّ باحتمالية خطأ الاجتهاد، وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ هذا لا يمنع احتمالية خطأ جميع الاجتهادات؛ ثانياً، أنّها تُقرّ بوجود مذهب اقتصادي في الإسلام حتّى لو كانت الاجتهادات التي تُفسّره خاطئة؛ ثالثاً، هذا يعني أن ثمة فاصلاً مُمكناً وقائماً بين الاجتهاد (الفهم، التفسير) من جهة والمذهب

(72) الصّدر، اقتصادنا، ص 448-458.

(73) المصدر نفسه، ص 447، 459-460.

(74) المصدر نفسه، ص 447.

الاقتصادي موضوع التفسير من جهة أخرى؛ رابعاً، على الرغم من خطأ الاجتهادات المُحتمل، فإنها صَوَّرُ إسلامية لأنها نتيجة اجتهاد جائز شرعاً.

هنا بالضبط يبرز موضوع السلطة. إنَّ أفعالَ فهم النصِّ القرآني، وتفسيره وتطبيقه، ليست أفعالاً فكرية محضة، يختصُّ بها الجانبُ النظريُّ، بل تشمل حتماً الجانبَ العمليَّ من الحياة، بتعبير آخر ثمة انسجام بين النظر والعمل، أو النظرية والتطبيق. ومن هذا المنطلق، فإن استنطاق القرآن بحثاً عن إجابات نظرية هي مُهمّة ليست، في بعض جوانبها، فردية، إنّما جماعية سياسية. وحتى فيما يتعلّق بالجانب النظريّ البحث، كما في حالة البحث عن أجوبة قرآنية عن أسئلة فلسفة التاريخ، لا بدّ من أن يكون المُفسّر مُنتمياً إلى دائرة الفهم الإسلامي لا لغيره. صحيح أنّ القرآن جاء لعموم المسلمين، والناس كذلك، ولكن فهمه وتفسيره وتطبيقه ليست عامّة؛ بمعنى أنّ كلّ تفسير يُخرج عن دائرة «التفسير الإسلامي الجائز» باطل ضرورة. ولكن إذا كان «سوء الفهم» أو الخطأ الفردي أو الجماعي، القصدي أو غير القصدي، أمراً مُحتملاً، فمن هو الفصيل حينذاك؟ تفكير الأغلبية، ضمن الجماعة صاحبة الحق والشرعية في التأويل، هو الذي يُميّز بين الفهم المقبول وسوء الفهم. لهذه الجماعة التأويلية أعراف لا بُدّ من الالتزام بها، هي التي تُحدّد الفهم وأفاق حركته العامة كي تمنع الانزلاق إلى الذاتية المحضة، والآراء الغريبة وغير المُتوقّعة. والأغلبية ضمن جماعة التأويل لا تستطيع أن تُفرض شرعية أحكامها وتأويلاتها دينياً ما لم تكن هي نفسها المُهيمنة سياسياً، أو أنّها مدعومة من سلطة سياسية، وهي السلطة نفسها التي لها، ولها وحدها، ملء منطقة الفراغ، التي تناولناها في المبحث السابق.

مهما يكن من أمر، فإنّ التفسير الموضوعي للنصِّ القرآني، بالشكل الذي يصوّره الصّدر، عبر عملية السؤال والجواب، يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، ويوحد بين التجربة البشرية والقرآن، ليصل إلى مُركّب نظري مُستمد من القرآن<sup>(75)</sup>. ولكل نظرية ركائز من بينها المفهوم. ويعني الصّدر بالمفهوم «كلّ رأي

(75) الصّدر، التفسير الموضوعي، ص 30-36.

للإسلام أو تصوّر إسلامي يُفسّر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً<sup>(76)</sup>. والمفاهيم بمقتضى هذا الشرح ليست من اجتراف المُفكّر، إنما هي ثابتة يتضمّنهما القرآن، وما على المُفكّر إلا اكتشافها. وتعزيزاً لهذا الرأي يُؤكّد الصّدر نفسه أنّ ممارسة عمله في طرّح المذهب الاقتصادي الإسلامي يختلف عن غيره من الاشتراكيين والرأسماليين، فهو يكتشف المذهب، وهم يُكوّنونه ويُدعونه<sup>(77)</sup>.

ومن هذا الاختلاف النوعي بين اكتشاف المذهب في النصّ المقدّس من جهة وإبداعه وتكوينه عقلياً من جهة أخرى تترتب اختلافات عديدة ذات أبعاد خطيرة لا تقتصر على الميدان الاقتصادي فحسب؛ بل تشمل التنظيم السياسي والاجتماعي ككل، لأننا عَرَفْنَا أنّ الاقتصاد جزء من كلّ. وأبرز هذه الاختلافات هو الاختلاف بين أدوار ومواقع الفرد والعقل والحرية والتعددية في ثقافة اجتماعية وسياسية تقوم عقيدتها على اكتشاف ما يحمله النصّ المقدّس، وهو دور، سيكون، ضرورة، جُكراً على مجموعة محدودة من العقول أو عقل واحد، وبين الأدوار والمواقع نفسها في تنظيم سياسي واجتماعي يؤمن بإبداعية الفرد وقدرته التكوينية، وهو الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطية والتعددية. في الحالة الأولى تكون الحقيقة نهائيةً وكاملةً وناجزةً بحوزة فئة مُعيّنة، وهي دون غيرها قادرة على معرفتها واحتيازها، وليس من خيارٍ للفرد إلا التسليم والانقياد، أمّا في الحالة الثانية، فليس ثمة حقيقة نهائية، إنّما الحقيقة تتكوّن ضمن التشكيلات الاجتماعية، وهذا مفهوم يؤمن بقدرة العقل الإنساني على الإبداع، ويؤمن له السبيل إلى ذلك.

ومفهوم الحقيقة النّاجزة والكاملة ليس مفهوماً مُجرّداً، إنّما هو فعلٌ سياسي في التحليل الأخير، يُريد الهيمنة على الفضاء الاجتماعي بأسره، مُكرّساً قيم التماثل والوحدة الثقافية كما فعل القوميون وكما دَعَا الشيوعيون إلى ذلك سواء بسواء.

(76) الصّدر، اقتصادنا، ص 439-440.

(77) المصدر نفسه، ص 432.

## عماد الدين خليل: الحتمية التاريخية الإلهية

لم يتوقف الصدر عند حدود وضع وتبيان المبادئ الحاكمة والناظمة لنظريته في تفسير القرآن فقط، إنما طبق هذا التفسير على موضوعه التاريخ في القرآن الكريم. ولكن محاولته التطبيقية هذه كانت قد سبقتها محاولة من طرف عماد الدين خليل. لذلك سأكتفي بعرض هذه الأخيرة لأنه ليس ثمة فارق جوهري بينهما.

يرى عماد الدين خليل أن المسألة التاريخية قد شغلت حيزاً عظيماً في القرآن الكريم. ولأن القرآن ليس كتاباً في فلسفة التاريخ، فإنه عرض هذه المسألة بأشكال مختلفة، وتدرج عرضها بين السرد القصصي والعرض المكثف للسُنن التاريخية. وانطلاقاً من هذه الحقيقة، فإنه ما من مصدر أساسي غير القرآن الكريم مؤهل لتفسير التاريخ، وكل ما عدا ذلك ابتعاد عن الدقة والموضوعية، ومُجافاة لروح العلم. وثمة حقيقة أساسية يُثبتها هذا التفسير، ويهتدي بها، وهي أن التاريخ مدى أوسع وأعمق من عقل الإنسان الجزئي، الذي هو نفسه كائن في التاريخ. فضلاً عن أن التاريخ نفسه يرتبط بعملية بناء الكون كله، وبأزمان سبقت خلق آدم لا يعلمها إلا الله. لذلك فإن أي محاولة إنسانية لوضع تفسير لحركة التاريخ، هي محاولة جزئية وخاطئة وقاصرة ضرورة، ولن تكون سوى عبث ميتافيزيقي كذلك العبث الذي استغرق فيه فلاسفة اليونان والإسلاميون. ورغم أن بعضاً من آيات القرآن تتحدث عن المستقبل، وتقرر وقائع قد حدثت لاحقاً فعلاً، فإن القرآن «لا يُسرف»، حسب تعبير خليل، في الحديث عن ذلك، لأنه في الأصل ليس كتاب تنبؤات، رغم إحاطته وعلمه بها، بينما نجد فلاسفة غربيين، أمثال كونت وماركس، قد أجهدوا أنفسهم ليس في الحديث عن ماضي الإنسان وحاضره، بل حتى عن مستقبله كما لو أنهم كانوا مُطلعين فعلياً على ما سيحدث<sup>(78)</sup>.

إن للتاريخ سُنناً ونواميس يتبناها، وكل ما حدث ويحدث مضبوط ومُقتن، ولا مجال للاعتباطية والمصادفة، فذلك يخرج، من حيث المبدأ والعقل، عن

(78) عماد الدين، التفسير الإسلامي، ص 5، 17، 105، 176.

مفهوم الجزاء الإلهي. وفي تضاعيف هذه الحركة، ونتائجها، عدلٌ، هو أيضاً من سُنن الله ونَوَاميسه، ويُعبّر القرآن عن ذلك: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجْعَلَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» [الأحزاب، 62]. وهذه السُنن والنَوَاميس المُودعة من الله في صميم هذا الكون «مُنبثقة من صميم التركيب البشري ومُعطيته الثابتة فِطْرَةً وأخلاقاً وعواطف ووجداناً»<sup>(79)</sup>. إنَّ لهذا الكون، والحياة الاجتماعية، وحركة التاريخ من ثم، قوانينَ مَضْبُوطَة، لا تحيد ولا تتأخر ولا تتقدّم. وهذه القوانين هي إرادة الله في خلقه، وهي الطبيعة التي فطر الله عليها الإنسان، والمُجتمعات، ظاهراً وباطناً. ولم يفعل القرآن الكريم سِوى أنْ أظْلَعنا على ذلك، وأرشدنا ليس فقط إلى معرفتها، بل وأمر الإنسان أن يُحدّد مسار حياته وَفْقاً لهذه السُنن. ومُقْدَار التوافق بين معرفتنا لهذه السُنن، واشتغال أو عمل السُنن نفسها، مِفْصَلٌ لا يتحدّد إلّا بِمَعْرِفَتِنَا للقرآن وفَهْمِهِ والعمل به. «حتّى لكأن القرآن يلفت أنظارنا إلى أننا نستطيع أن نُرتّب على مجموعة مُعيّنة من الوقائع التاريخية، سلفاً، نتائجها التي تكاد تكون محتومة لارتباطها العضوي بمُقْدَماتها اعتماداً على استمرارية السُنن التاريخية ودوامها»<sup>(80)</sup>.

سُنن التاريخ هي، إذن، إرادة الله، والحدّث التاريخي نتيجة هذه الإرادة وفعلها. ويُميّز خليل بين نوعين من أفعال الله في الحدث التاريخي؛ فإمّا أن يكون الفعل مُباشراً وإمّا غير مُباشر. والنوع الأوّل يكون على شكلين، الأوّل يكون مُنسجماً مع قوانين الكون الطبيعيّة المادّيّة المحسوسة، والثاني يكون فعلاً مُعجزاً. وخلق آدم وبعثُ النبوات وإنزالُ الكُتُب السماوية وآخرها القرآن الكريم هي من قبيل المُعجزات وغيرها كثير. وهي من أفعال الله المحضة غير المُتَسَقّة مع سُنن الكون الطبيعيّة ولن يُحيط بها عقل الإنسان لأنّها مُوازية لوجود الله الأبدي. والقرآن الكريم يُخصّص آيات كثيرة لها: «قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَنَّ اللَّهَ بَيّنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا

(79) عماد الدّين، التفسير الإسلامي، ص 109-110.

(80) المصدر نفسه، ص 108-109.

يَسْعُرُونَ﴾ [النحل: 26]، ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرْآنَ وَهِيَ ظُلُمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: 102]، ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الأحزاب: 9]. وتكشف هذه الآيات، وغيرها كثير، عن قُوتين لتدخل الله المباشر في الحدث التاريخي: قوّة طبيعيّة مادّيّة محسوسة: السّيل، والجفاف، والحاصب، والصاعقة، إلخ؛ وقوّة روحيّة غيبيّة: جُند الله غير المرئيين، والملائكة، وطاقات روحيّة لا تُحدّ<sup>(81)</sup>.

وسننُ التاريخ ونواميسُه، من جهة أخرى، لا تُصادر حرّيّة الإنسان، بل تُفترضها، كي يكون مسؤولاً عمّا يفعل. وهذا ما يتناسب مع النوع الثاني من الفعل الإلهي غير المباشر للحدث. وهذا الفعل صادر عن طريق الحرّيّة الإنسانيّة ذاتها، التي هي في حقيقتها جُزء من إرادة الله. مَنَحَ اللهُ الإنسان الحرّيّة طبيعيّاً وتكوينيّاً، والقُدرة على مُمارسة هذه الحرّيّة، اعتماداً على قُواه العقليّة والإراديّة، والانفعاليّة والحسيّة والحركيّة، لكي يُشكّل حياته ومصيره على مستوى الفرد أو الجماعة. غير أنّ هذه الحرّيّة لا بدّ من أن تعتمد على أرضيّة هُيئت لها سلفاً: الزمن، التراب، ثمّ التعاليم. إنّ حريتنا سواء على مستوى الوجود الفرديّ أو الجماعيّ إن هي إلّا دائرة صغيرة ضمن دائرة أكبر وأشمل يرسمها الله بعلمه وإرادته. فعلى المستوى الاجتماعي قوله تعالى: ﴿وَأَلِّوْا أَسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن: 16]، وغيرها آيات كثيرة. أمّا على المستوى الفردي، فقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 84]، ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3]. وهذه آيات، وأخرى كثيرة، تُقرّر بشكلٍ لا لبس فيه فاعليّة الإنسان وقدرته.

وحرّيّة الإنسان لا تحدّث في الفراغ، إنّما هي تحدّث في علاقته بالعالم الخارجي، أي المادّة. ولكنّ الكلمة النهائيّة في تحديد الفعل والحدث إنّما هي بيد الإنسان وحده. ويُشبهه خليل علاقة الإنسان بالمادّة بعلاقة النحات بالمادّة التي

(81) عماد الدّين، التفسير الإسلامي، مصدر سابق، ص 198-131.

يشتغل عليها لاستخلاص عمله. وإذا ما عاندته الكتلة التي بين يديه في تحقيق الصورة التي رسمها لعمله النهائي، عمدَ إلى استخدام آلات أمضى وأجدى وأنفع، أو بوسعها تغيير الكتلة ليصل إلى ما يُريد. وكذلك الإنسان في علاقته بالعالم الخارجي، أو الوقائع التاريخية، أو المادة التي لا يُمارس حريته إلا في مُواجهتها، أو العمل عليها. وهي خامة، شأن الكتلة المادّية بين يدي النحات، بوسعها أن يُجري عليها إرادته وتصميمه، أو أن يُبدّل ويُعدّل فيها لتنفيذ نشاطه. والإنسان، الذي خصّه الله بالمرتبة الفضلى، وقّده على جميع الكائنات، كائنٌ حرٌّ، وحرّيته الخلّاقة والأخلاقية يجب أن تهتدي بالقيم القرآنية، وحرّيته يُمكن أن تُبعده عن هذه القيم، وتُخرج به من دائرة التصميم الإلهي، فيخلق حضارة مُفكّكة. وحينذاك عليه أن يتوقّع وينتظر الشقاء في الدنيا والآخرة بما قدّمته يده<sup>(82)</sup>.

وهنا تبرز المسألة الحضارية. وتتمثل هذه المسألة في خلافة الإنسان في الأرض، أو استخلاف من الله لهذا الكائن الإنساني. وهذه المسألة حاضرة في آيات القرآن. والخلافة الحقّة المؤمنة هي التي تُحقّق شرط الصلاح ووقف الإفساد، واتّباع الأوامر الإلهية، التي جاء بها الأنبياء. وهذا محرّك للتاريخ، ومُواصل لبناء الحضارة؛ فليس سبب السقوط أو النهوض الحضاري في الطبيعة أو العلاقات المادّية، إنّما في إطار الإرادة الإنسانية<sup>(83)</sup>. ومسألة حتمية سقوط الحضارة والدولة أساسية في القرآن، وثمة أيضاً في القرآن ما يُسمّيه خليل: الحتمية التفاؤلية. وحتمية سقوط الحضارة والأمة والدولة لا تكون إلا بما جنّته بأفعالها، بمحض إرادتها، ولكن لن يكون هذا أمراً نهائياً لا عودة منه ولا خلاص، إذ يُصوّر القرآن أيضاً إمكانية عَودة الأمم، وبناء تجربة جديدة ما إن تستكمل بناء شروطها اللازمة. وخير ما يُعبّر عن ذلك الآيات القرآنية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]. ويمتدُّ هذا التّغيير إلى

(82) عماد الدين، التفسير الإسلامي، ص 184.

(83) المصدر نفسه، ص 190-194، 199، 305.

المساحات الأخلاقية كافة، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وجميع العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، التي تمكن الإنسان فرداً وجماعةً من مواجهة التاريخ<sup>(84)</sup>.

إنّ فحوى نظرية القرآن في التاريخ، وفهمنا لها، يتقومان ببُعْدٍ تفتقدُ إليه فلسفات التاريخ الأخرى جميعاً، وهو البُعد الغيبي. والغيب أمرٌ لا علم لنا به إلّا بفضل القرآن، وميدانٌ لا يستطيع أن يروّده عقل الإنسان، لأنّه يجري بمقاييس لا تخصّ مقاييس حياتنا الأرضية، ولا يسعنا إلّا الإيمان به. ولا يقتصر الغيب على مساحة مُعيّنة من وقائع التاريخ وأحداثه، بل يمتدّ ليشمل تفاصيل الكون كافة، بما في ذلك حياتنا الإنسانية اليومية. وهو يتعلّق بالدرجة الأولى بالنزوع الديني، الذي يعلو ويسبق كلّ مقولة نسبية تطرحها النظريات الغربية المُبتسرة حتماً، رَغْم ما يبدو عليها من تضخّم وتعميم<sup>(85)</sup>. وطبقاً لفلسفة التاريخ هذه، يُسَفّه عماد الدّين خليل كلّ فلسفة تاريخ أخرى من وضع البشر. إنّ الغيب، الذي لا سبيل لقدرات الإنسان المحدودة إليه، سيغيب حتماً عن هذه الفلسفة البشرية. وما من طريق أخرى إلى الغيب غير طريق العلم الإلهي، وهو القرآن. يُقيم القرآن علاقةً أخرى مُختلفةً عن تلك العلاقات التي تُقيمها التفسيرات الوضعية، سواء أكانت مثالية أم مادية، لأنّ هذه الأخيرة تجعل الإنسان تابعاً لا متبوعاً، تجرّده من حرّيته، بينما يمنح القرآن الإنسان صيغة «السيد الفاعل المُريد، الذي أخضعت له مُسبقاً كتلة العالم والطبيعة لتلبية متطلّبات خلافته في الأرض وإعمارها للعالم على عين الله»<sup>(86)</sup>. وما يُميّز التفسير الإسلامي عن غيره من التفسيرات الوضعية (مثالية أو مادية)، المرونة وعدم التأزم المذهبي، لأنّه تفسيرٌ مستمدٌّ من رؤية الله بينما يقع المؤرّخ الوضعي تحت تأثير شروط عصره. في التفسير الوضعي

(84) عماد الدّين، التفسير الإسلامي، ص 261؛ عماد الدّين خليل، تهافت العلمانية، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، ط 1، 2008، ص 77-80.

(85) عماد الدّين خليل، تهافت العلمانية، ص 132-135.

(86) المصدر نفسه، ص 203، 207.



يُقرأ التاريخ بَعْدِيّاً طَبَقاً لتصميم نظريّ مُسبق، بينما هو في التفسير الإسلامي ينبثق من رؤية الله، استناداً إلى الحقيقة التي تقول: إنّ الله فوق الزمان، وقابض على وحداته كلّها. ومن هذه السّمة تترى سِمَات أُخرى هي الواقعيّة، والناموسيّة، والشموليّة<sup>(87)</sup>.

(87) خليل، د. عماد الدّين، حول إعادة كتابة التاريخ، طبعة دار ابن كثير الأولى، دمشق - بيروت، 2005، ص 63-68.

## الفصل الثامن

### الاجتماعُ العراقيُّ هُويَّةً وطنيَّةً

في هذا الفصل الأخير أتناول أفكاراً ومواقف تُقارب الفكرة الوطنيَّة العراقيَّة وتسعى إلى صياغتها لتُشكِّل ضدّاً نوعياً للاتِّجاهات الأيديولوجيَّة السابقة، وأحد وجوه اختلافها هو أنَّها لم تُشكِّل تياراً أيديولوجياً مُستمرّاً ومؤظراً مفاهيمياً، فهي صدرت من بعضهم، أحياناً، كمواقف ليست نهائيَّة، وكانت عند بعضهم غامضةً ومُبتسرةً، وكانت عند بعض ثالث آراءٍ ودراساتٍ أقرب إلى رويَّة النقد العلميِّ الاجتماعيِّ والتَّفكير الواقعي منها إلى الرُّوح الأيديولوجيَّة التي تجمع من حولها، في العادة، الأنصارَ والمؤيِّدين. ويقرأ هذا الفصل فكرَ علي الوردي محاولةً لاستنبات هُويَّة وطنيَّة، ولكنها ليست الهُويَّة التي تُعرَّف بمُقومات وعناصر ما هُويَّة تمييزيَّة حادَّة وقاطعة، وليست الهُويَّة التي تُحدِّدها أهدافٌ سياسيَّة اختزاليَّة مُحدَّدة مُسبقاً كبرامج يوتوبيَّة يجب تطبيقها. بل بمعنى أن يكون الإنسانُ العراقيُّ والشُّروط الاجتماعيَّة والتاريخيَّة التي تشكَّلت فيها شخصيَّته محلَّ نظر وتُفكير ومُعالجة. وهذه الفعاليات ليست نظرية بحثة فحسب، بل لها صلة جوهرية بالمسألة السياسيَّة الاجتماعيَّة.

#### استنباتُ هُويَّة وطنيَّة

كان الحُضري يُفضِّل تعليم الفلاحين الوَعْي القوميَّ الجديد أولاً، وبعد ذلك تعليمهم طُرُق الزراعة الحديثة<sup>(١)</sup>. ولم يكن هذا الموقف عَرَضياً ولا نافرأ،

(١) عطية، نعيم، «مَعالم الفكر التُّربوي في البلاد العربيَّة في المائة السَّنة الأخيرة»، في: فؤاد =

بل مثلاً جوهر الأيدولوجيا القومية. إنَّ الأُمَّة التي تخيلها الحُصري تتقدّم على أفرادها الواقعيين، أو بالأحرى أنَّ الأُمَّة المُتخيَّلة لا أفراد لها، لأنّها لا تتقيّد بالجغرافيا الوطنية. وهناك تنويع أُخرى للموقف نفسه نجده عند عَفْلَق: «واجب ورسالة الحزب الذي ينشأ في بلادنا ويُعوّل عليه لتلبية الحاجات العميقة الأساسية أن يُعالج الأُمَّة قبل مُعالجة الدّولة»<sup>(2)</sup>. وفضلاً عن هاتين الصياغتين، نقرأ صياغةً أو تنويعاً أُخرى عند سعدون حمّادي: «من المُفيد الإشارة إلى أنَّ مفهوم القومية أكثر أصالةً واتّصالاً بالحياة، لأنّه يتّجه نحو الإنسان ويهتمّ بالأُمَّة، في حين أنَّ مفهوم الوطنية يتّجه إلى شيء جامد هو الأرض»<sup>(3)</sup>. كانت الأيدولوجيا القومية العربيّة في العراق، بنُسختها الحُضرية والعفَلقية، مَعْنِيَةً، كما عرفنا من قبل، بفكرة الأُمَّة العربيّة أكثر من عنايتها بالواقع الاجتماعي العراقي المحلي، أي الإنسان العراقي، لذلك كان من الطبيعي أن تخلو مقولاتها من البُعد الاجتماعي العراقي، أو في أحسن الأحوال لم يُنظر إلى المجتمع العراقي إلّا ضمن مقولة الأُمَّة العربيّة. وتقدّم المثالي أو المُتخيّل على الواقعي، ونُوقش المجتمع المثالي على حساب المُجتمع الواقعي، أو جُنّد الواقعي لخدمة المثالي، وأُرغمت مُكوّنات المُجتمع العراقي المُتنوّعة على الانصهار في تعريف أيدولوجي واحد: الأُمَّة العربيّة.

كانت مسألة العلاقة بين الوطنية العراقية والقومية العربيّة مسألة إشكالية منذ بداية الدّولة العراقيّة، ولمجموعة باحثين، عراقيين وغير عراقيين، آراء في طبيعة هذه العلاقة. يرى إريك دافيس أنَّ الأيدولوجيتين القوميتين العُروبية من جهة والوطنية العراقيّة من جهة أُخرى قد ظهرت منذ بَوَاكير قيام الدّولة العراقيّة، وفي تنافسهما تكُمّن جُذور عدم الاستقرار والنزعات التسلّطية<sup>(4)</sup>، وثمة من يُعزّد هذا الرأي بالقول إنَّ التوتر بين أولئك الذي يريدون عراقاً مستقلاً ومُكتفياً بذاته

= صروف ونبیه أمين فارس (تحرير)، الفكر العربي في مائة سنة، (بيروت: الجامعة الأميركية ببيروت، 1967)، ص 520-522.

(2) عَفْلَق، في سبيل البعث، ص 68.

(3) سعدون حمّادي، عن القومية والوحدة العربيّة: سألني سائل فأجبت، ص 225.

(4) يُنظر إريك دافيس، مذكرات دولة، ص 27-28.

وأولئك الذي يُريدونه جزءاً مُكمّلاً من عالم عربي أوسع، قد وُلد مع ولادة الدولة نفسها<sup>(5)</sup>. ومن جهة أخرى، يرى مجيد خدّوري (1909-2007)، أنّه بعد إنشاء الدولة العراقية أصبح العراقيون يُدافعون عن استقلال دولتهم وتميّزها عن غيرها وإن كان هذا لا يعني أنّهم أداروا ظهورهم للدول العربية، أو للمسائل العربية، ولكنّهم كانوا حريصين على صيانة بلدهم<sup>(6)</sup>. ويُوافق على هذا الرأي غسان سلامة، إذ يرى أنّ فكرة الكيان العراقي كانت واضحة في أذهان العراقيين في العشرينيات، ولم تُظهر في أدبيات تلك الفترة دعوة صريحة إلى وحدة عربية تتجاوز العراق<sup>(7)</sup>. ومن ناحية السّلطة يرى بطاطو أنّ النظام المَلَكِيّ سعى في الفترة 1921-1939، رَغْم تَبَعِيّته لبريطانيا، إلى «بناء - الأُمّة - الدولة في العراق»<sup>(8)</sup>. ويُوافق باحث عراقي آخر على بُروز التّوجه الوطني، وإن كان يعدّه رضوخاً للسياسة البريطانية وابتعاداً عن الشعارات القوميّة<sup>(9)</sup>.

ولقد أدرك مُثَقَّفون عراقيون مُبكّراً المأزق الذي تمرّ به الثقافة السياسيّة في العراق والعالم العربي. في العام 1924، شَخَّصَ فهمي المدرّس مأزق المُشكّكة العربيّة، والدّعاوى العربيّة الوحدويّة، وأنحى باللائمة على العرب، لأنّهم بجَهْلهم وطَمَعهم تفرّقوا وأخفقوا في تكوين دولتهم، وتوحيد كلمتهم: «وقُضي الأمر وأصبحوا على ما فعلوا نادمين»<sup>(10)</sup>. ومن هذا المُدرك الملموس، نظر المدرّس بواقعيّة إلى المسألة برُمّتها، ودعا إلى العمل في حدود هذا المُمكن

(5) See Mar, Phebe, «One Iraqs Or Many: What Has Happened to Iraq Identity?» in *Iraq Between Occupations*, p.20.

(6) See Khadouri, *Republican Iraq*, p.3.

(7) سلامة، غسان، مصدر سابق، ص 38.

(8) يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص 43.

(9) يُنظر البدراني، د. فاضل حُسين، الفكر القومي لدى الأحزاب والحركات السياسيّة في العراق 1945-1958، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2005، ص 20.

(10) المدرّس، فهمي، «التجنّس العراقي والتوظيف»، في: المدرّس، مقالات فهمي المدرّس، ج 3، ص 37. (نُشر المقال أصلاً في جريدة العالم العربي، العدد 145، الصادر في 12 أيلول 1924).

الواقعي لا أكثر. وما دامت الوحدة العربيّة قد بدّدها العرب، لم يبقَ من خيار آخر غير العمل على تكوين وحداتهم الجُزئية، لأنّ هذه الوحدات هي نفسها لم تتكوّن بعد:

والوَحدة العراقيّة هي من جُملة الوَحَدات التي تتكوّن منها الوحدةُ العموميّة ولم تتكوّن بعد بل هي في حالة التكوّن. فمن المُروءة أن نُترك وشأننا، لنجمعَ شملنا ونلَمَّ شعنا نأسو قُروحنا ونقوّى على تكوين وحدتنا، ثم لنُدعَ إلى تكوين الوحدة العموميّة. فإنّ أبينا فعند ذلك يحقّ القولُ علينا. وإذا قالوا: إنّما جئنا لنقوّى وحدتكم قلنا: إنّ وحدتكم - على ما ترون لنا - أحوج إلى التقوية، فقوّوا أولاً وحدتكم، وكفى ما قاسيناه، وقاسته الأُمّة العربيّة من الأغلاط، ودعونا نقوّ وحدتنا وعندما نقوّى جميعاً ندعوكم وتدعونا ونجمع قُوانا على تكوين الوحدة المطلوبة إن شاء الله. وإلا نخسر وحدتنا وتخسروا وحدتكم و ﴿ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الحج: 11] <sup>(11)</sup>.

النصُّ أعلاه يُصوّر، بوضوح شديد، مُناخاً فكريّاً وسياسياً عاشه مُثَقَّفون عراقيّون، كانوا ناقلين ممّن يدعون إلى الوحدة العربيّة ولم يفعلوا غير أن أحبطوها بتجاهلهم للخصوصيّة المحليّة. وهذا الموقف المُبكر سوف يُردّده مُثَقَّفون عرب بعد عُقود طويلة من التّجارب السياسيّة العربيّة الفاشلة <sup>(12)</sup>، فكان حالهم حال فئران مختبرات علوم النفس لا تُعرف سبيلها إلا بعد تكرارٍ لا ينتهي من المُحاولة والخطأ.

إنّ مُطالبة المُدرّس العرب بأن يتركوا العراقيّين لحالهم يُنشئون وطنهم تكشف، من جهة مُقابلة، عن إدراكه لضعف الدّولة العراقيّة الوليدة وهشاشتها. لذلك وُحّد الاجتماع العراقي كموضوع رئيس مُثَقِّفين ومُفكِّرين عراقيّين من حيث عِنايتهم بمُشكلاته المحليّة، وتشكيلاته المُتعدّدة، وأنشأوا خطابات وبثّوا أفكاراً

(11) المصدر نفسه، ص 37؛ ومقاله «الوحدة والحكم المطلق»، ص 42 (نُشر أصلاً في جريدة العالم العربي، العدد 155، في 24 أيلول 1924).

(12) يُنظر الجابري، محمد عابد، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 3، 2004، ص 95 فما بعد.

كانت تروم بناءً أو صياغة وطنية جديدة، وميّزوا مُشكلات واقعية محلية خطيرة في الدولة والاجتماع العراقيين.

لا بدّ هنا من طرح السؤال الآتي: إذا كانت العناية بالاجتماع العراقي في جميع مستوياته الجماعية والفردية والثقافية والسياسية وما إلى ذلك يُتخذ هنا مدخلاً للوطنية المحلية العراقية، فهل ينضمّ الحزب الشيوعي العراقي إلى ذلك؟

يضمّ إريك دافيس الحزب الشيوعي العراقي إلى الحزب الوطني وجماعة الأهالي والحزب الوطني الديمقراطي كمُمثّلين للرؤية العراقية للمجتمع السياسي<sup>(13)</sup>. ولا يُمكن، في ظنيّ، قبول هذا التصنيف على علّاته، صحيح أنّ الحزب الشيوعي العراقي كان هو الفكرة السياسية الوحيدة العابرة لانقسامات المجتمع العراقي، وصحيح أنّه جعل المسألة الاجتماعية في صدارة أولوياته، لكن الأصحّ من ذلك والأهمّ ارتباطه الأيديولوجي، الذي حدّد رؤيته ومصيره أيضاً، بمركز الأيديولوجيا الشيوعية آنذاك، الأمر الذي رهن حتّى فهمه للمجتمع والإنسان العراقيين بهذا الارتباط، وسخر في بناء أيديولوجيته مقولات وشعارات لم تكن فقط عابرة للتقسيمات الاجتماعية الإثنية والدينية العراقية وحسب، بل هي عابرة للحدود الدولية أيضاً. وما كان يصدّق في تحليلاته على المجتمع العراقي، يصدّق، أيضاً وبالدرجة نفسها، على أيّ مجتمع آخر، بما في ذلك المجتمعات الغربية. علماً أنّ الماركسية كتيار فلسفيّ وسياسيّ كانت، وما زالت، تتوفّر على فهم محلية يستطيع أن يتوفّر عليها الماركسي النقدي، كما فعل غرامشي مثلاً في بيئته الإيطالية. ومن خلال العرض السابق لمسيرة الفكرة الماركسية، مُمثّلة بالحزب الشيوعي العراقي، تبين أنّها لم تكن لتعبّر عن أيّ شيء إلّا بما يتوافق مع المصالح السوفييتية إن لم نقل بما يُلبّي الأوامر السوفييتية. وهذا أمرٌ تبارى الشيوعيون العراقيون أنفسهم على كشفه لاحقاً بعد أن غرقت السفينة على حدّ تعبير إرنست غيلنر. كان البُعْد الاجتماعي الوطني هو المضمون الرئيس للفكرة الماركسية في العراق، غير أنّ تمثيلها السياسيّ، أعني الممارسة

(13) إريك دافيس، مذكرات دولة، ص 31، 89.

العملية لهذه الفكرة، تساؤك مع برنامج الشيوعية العالمية. ولا أدل على ذلك من التخبّط في القرار السياسيّ، وهو ما ميّز مسيرة الحزب الشيوعي العراقي رغم كلّ الحشد الجماهيري الحرّ المؤيد الذي لم يظفر به أيّ توجه سياسيّ طوال القرن العشرين. والسبب جليّ لا لبس فيه وهو رهن المحليّ بقُطب دوليّ فهماً وممارسةً.

### علي الشرقي: بيت الأمة العراقية

في مسيرة الفكر العراقيّ الحديث، يحدّث أحياناً، وهذا أمرٌ متوقّع، أن يتبنّى مثقّف أو مفكّر أكثر من اتجاه في مسيرته الفكرية، وقد يُعبّر في أثناء ذلك عن أفكار متعارضة أو مختلفة من حيث تمثيلاتُها الأيدولوجيّة. والحياة الفكرية في العراق الحديث كثيراً ما شهدت هذه التقلّبات، أو شهدت تعبيرات تبدو متعارضة ليس في وقتين متعاقبين فقط بل في الوقت الواحد نفسه. ومن بين الأسباب التي قد تُفسّر هذه الحالة نموّ تفكير الفرد فتتغير خياراته وانتماءاته الأيدولوجيّة والسياسيّة، أو ربّما يكون تغيير المواقف الأيدولوجيّة انتهازياً أو بسبب محدودية الخبرة السياسيّة، وهذه حالة شهدت البيئة السياسيّة منذ عشرينيّات القرن العشرين. على المستوى السياسيّ، كان العراقيّون قليلي الخبرة والمعرفة، كما امتازوا، طبّقاً لملاحظة للشيخ علي الشرقي بسهولة وسرعة تغيير مبادئهم السياسيّة: «فلا أخطئ أن أقول اليوم ربما يُبطئ العراقي في تبديل ثيابه، ولا يُبطئ في تبديل مبادئه السياسيّة»<sup>(14)</sup>. ولا يُنفرد الشرقي بهذه الملاحظة، إذ نجدّها عند فهمي المدرّس في تشخيصه لطبيعة الانتماء السياسي والحزبي في مناطق الانتداب بما في ذلك العراق. إنّ السياسة في هذه المناطق غير مُقيّدة بأصول ولا تسير على عقيدة مُعيّنة، إنّما تتحكّم بها الأهواء والنزوات والمصالح، على عكس ما تتميّز به الحياة السياسيّة والحزبيّة في البلاد الحرّة من التزام في الموقف. يكتب المدرّس عن الالتزام السياسي في البلدان الحرّة:

(14) الشرقي، المصدر نفسه، (القسم الثالث: بيت الأمة وطبقاتها) ص272 (نشر في جريدة العراق، السنة السابعة، العدد 17-2020 كانون الأول/ديسمبر، 1926).

«وكما أن الضرورة لا تُبرّر الارتداد عن الدين كذلك الحكم في السياسة»<sup>(15)</sup>. وعلى الضدّ من ذلك تماماً حال السياسي في بلاد الانتداب: «فلسي سياسي أن ينتمي إلى أيّ حزب شاء وله أن ينفصل عنه متى شاء وينتقل إلى غيره ومنه إلى آخر وهلمّ جرّاً. وله أن يعارض سياسة الحكومة وإذا ما حانت له التفاتة قدّم استقالته فكان موالياً لها»<sup>(16)</sup>. ويمكن أن يكون هناك سبب آخر للتقلّبات الأيديولوجية وهو الضبابية وعدم الدقة في تحديد المفاهيم والمصطلحات: مثل «الوطنية» و«القومية العراقية» و«القومية العربية»<sup>(17)</sup>. لذلك، قد نجد تعبيرات بالغة الوضوح في انتماءاتها المحلية ولكن قد تُرافقها في الوقت نفسه تعبيرات قومية عُربية. بيد أن لهذه الحالة الأخيرة تفسيراً أيضاً، فهناك فرق بين العُربية والقومية؛ الأولى هوية طبيعية، والثانية حالة من العصبية تُرافق الانتماء السياسي أو تنتج عنه<sup>(18)</sup>. ويمكن أن ننظر إلى هذه الحالة تمثيلاً حياً على ما يُسمّى بالهجنة التي تُعبّر عن جوهر العراق: ثقافياً وديموغرافياً. ولقد استعمل مفهوم الهجنة hybridity، المنحدر من كتابات هومي بابا، لوصف البيئة الثقافية والفكرية والسياسية في العراق الملكي، لبيان تداخل الهويات والانتماءات<sup>(19)</sup>. وهناك شيء مهمّ يتعلّق بالشرقي وآخرين، من بينهم فهمي المدرّس، هي أنّهم من القلّة التي عبّرت عن نوع من الانتماءات والهويات التي لم تتلوّث بمحمولات التفكير الأيديولوجي والسياسي الكثيفة، ونجّت حتّى لغتهم من عتمة اللّغة الأيديولوجية وقطعيتها وعدوانيتها.

والغرض من بدايتي في عرض أفكار الشيخ الشرقي بهذه المقدّمة المنهجية

(15) المدرّس، فهمي، «الانتداب والأحزاب السياسية»، في: مقالات فهمي المدرّس، ج 2، مطبعة الشعب، بغداد، 1932، ص 140-144 (نُشر المقال أصلاً في جريدة الإخاء الوطني، العدد 13، 16 آب/أغسطس 1931).

(16) المصدر نفسه.

(17) زبيدة، «النزعة القومية والإسلام السياسي»، مصدر سابق، ص 132. 81978173

(18) حسن العلوي، دولة الاستعارة القومية، دار الزوّراء، لندن، 1993، ص 26.

See Bashkin, p.3-7.

(19)



الضرورة إنّما لتأكيد أنّ الشيخ الشرقي هو أحد الذين تبنوا مواقف وأفكاراً تبدو متعارضة في تصنيفاتنا الحالية. فالرجل كان من دعاة العروبة، واستعمل في هذا السياق تعبير القومية العربية، ولكنه لم يكن أيديولوجياً قومياً، وكان من دعاة هوية وطنية عراقية في الوقت نفسه كما سوف أعرض الآن، وكان بطبيعة الحال شيخاً معتمداً، وعضواً في البرلمان العراقي الملكي، ووزيراً كذلك.

في تأملاته عن نمو الأمة يُماثلُ الشيخ علي الشرقي بين الأدوار التي تقطعها الأمة في نموها وتلك التي يقطعها الفرد. وأول دور يقطعانه معاً هو الدور الحساس، الصعب والشاق، الذي تنمو فيه الملكات حيث تواجه فيه الأمة، كما الفرد، مصاعب أدبية وأخلاقية واجتماعية. وتكمن خطورة هذا الدور في كثرة الأهواء والميول الاجتماعية والفكرية في الوقت الذي تسعى فيه الأمة إلى بناء كيانهما الأدبي والسياسي المستقل وتقاليدهما التي تجعلها عراقية بمقابل، مثلاً، المصرية والسورية<sup>(20)</sup>. والدور الذي كانت تقطعه الأمة العراقية آنذاك هو الدور الحساس، والشيخ الشرقي كان يرى جيداً مُشكلاتها وتحولاتها العميقة، وقلة خبرة العراقيين في مُعترك بناء أمة. على المستوى السياسي، كان العراقيون قليلي الخبرة والمعرفة، كانوا في الدور الحساس، حيث ما تزال الأمة في أول الدرب بالضبط كما النشء الجديد، أو كما الوليد. والدولة العراقية نفسها ما زالت هشة وضعيفة: «جاءت ثورة 1920 بدون تمهيد، فلم يُكتب لها النجاح. والإنكليز وإن كانوا صاغةً مُلوك وصُنّاع دُول لكنّهم في العراق لم يُفرغوا الهيكل بإتقان، فلم ينشأ الوليد نشأةً كاملة، وبقي المهد مهزوزاً تارة باليمين وتارة بالشمال»<sup>(21)</sup>.

(20) الشرقي، الشيخ علي، موسوعة الشيخ علي الشرقي النثرية، (القسم الثاني: النوادي العراقية)، جمع وتحقيق موسى الكرباسي، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1989، ص 189. (نُشرت في جريدة النهضة العراقية، عدد 57، سنة 1، الجمعة 16 آذار/مارس 1928).

(21) الشرقي، الشيخ علي، موسوعة الشيخ علي الشرقي النثرية، (القسم الرابع: الأحلام)، جمع وتحقيق موسى الكرباسي، مطبعة العمال المركزية، 1991، ص 523. وتكررت صورة الوليد الضعيف عند معروف الرُصافي أيضاً، الذي رأى في الدولة الجديدة ما رآه الشرقي، لذلك فهو يطلب من قارئه أن ينظر نظرة صدق في هذا الطفل المُسمّى الدولة العراقية، «فإنك إذا فعلت ذلك» يكتب الرُصافي «ستقوم عنه متحيراً وترجع القهقري =

ولهذا السبب بالذات، طالب الشرقي كل من يُنصّبون أنفسهم مسؤولين وقادة سياسيين أو أدباء، أي كل من يتصدى لمهمات الشأن العام، أن يراعوا هذه المهمة في أعمالهم، وأن يضعوا باعتبارهم خطورة هذا الدور، وأن يحفظوا لها خصائصها وسماتها كي لا تضيع هويتها فتندمج بغيرها من الأمم والشعوب<sup>(22)</sup>.

ويريد الشرقي تجدداً في الأسلوب الفكري في حياة الأمة ككل. إنّ التجدد السياسي، في الوزارة والبرلمان انعكاس لباطن الأمة بما تحمله من غرائز ومشاعر، أمّا أسلوب التجميل الذي تتبّعه السياسة فلن يكون غير طلاء باهت ومُزَيّف. ولم يعدم العراق تجدداً علمياً، ولكنّه التجدد الفردي والفئوي، الذي لم ينشره أصحابه بين فئات الأمة كافة، فما زالت غالبية الفئات ترسّف في هوة سحيقة من الجهل والفقر. ويُقدّم الشرقي التجدد العلمي على غيره من أنواع التجدد السياسي أو حتّى الاقتصادي<sup>(23)</sup>. يجب أن تُفهم ملاحظات الشرقي هذه في ضوء المناخ السياسي والفكري آنذاك حيث كانت الروح العسكرية هي الغالبة على السياسة والعملية التربوية<sup>(24)</sup>.

= مدهوشاً وتقول بصوت مُرتجف أطفل في المهد أم شيخ هَرم؟! يُنظر الرُصافي، معروف، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط1، 2007، ص58.

- (22) الشرقي، موسوعة، القسم الثاني، ص189.
- (23) الشرقي، موسوعة، القسم الثاني، ص160 (مقال الأسلوب الفكري، جريدة النهضة العراقية، العدد 44 السنة الأولى، الخميس 1 آذار/مارس 1928)؛ ص164-165 (جريدة النهضة العراقية، العدد 45، السنة الأولى، الجمعة 3 آذار/مارس 1928).
- (24) لم يكن الشرقي وحده في هذا الرأي، فهذا رفائيل بطي يكتب: «فقامت هذه الدولة الناشئة على أيدي العسكريين. لهذا لم تنشأ فيها فكرة دولة ونظام وتقاليد دولة مدنية... وبعد أن شبت هذه الدولة بضع سنوات وصار الأمر في الظاهر نوعاً ما إلى العراقيين، وبدأ الصراع السياسي بين الجماعات والأشخاص، لم يُلبس سوى ثوب العسكرية أيضاً»، فالمصريون، كما يرى بطي، آثروا التقدم العلمي على غيره، لا سيما في جانب العلوم القانونية، وظهرت لديهم، بعد حين، نخبة من رجال الدولة والسياسة والقانون، وبات صراعهم حزبياً سياسياً «ولم يُفكروا في انقلاب مُسلح مع وجود جيش كبير مُدرّب عندهم من سنين طويلة على رأسه ضباط مُتعلّمون في مدارس إنكلترا أرقى التعليم العسكري». بطي، مصدر سابق، ج1، ص179-180.

بفحصه الثاقب في مشروعات السياسة والتربية آنذاك، تنامت خشية الشرقي من فوات فرصة بناء أمة. ورغم أهمية تأسيس الدولة، والسعي للحصول على الاستقلال السياسي، فإنهما وحدهما ليسا كافيين؛ لأن ثمة الأهم وهو النظر في غيوب وعلل الجماعة البشرية التي تقطن هذا الكيان السياسي، والعمل على إصلاحها علمياً لا سياسياً ولا عسكرياً فقط. لا بد من أن يصحب السياسي والاقتصادي، أو يتقدمهما بالأحرى، نزوع جذي نحو التربية والتعليم، ومراجعة المناهج التعليمية غير المُشدّبة؛ فلقد كانت إحدى آفات التعليم في العراق أنه كان تحت هيمنة عقول وأيدٍ ليست عراقية: «وكانت مؤسستنا الجديدة كعُصبة أمم صغيرة فيها التركي والفارسي والهندي والسوري والمصري»<sup>(25)</sup>. وجرّاء ذلك يرصد الشرقي ظاهرة اجتماعية مُستفحلة تتعلّق ببناء الهوية العراقية وهي: ضمور إحساس العراقي بعراقيته، وغلبة الشعور العربي عليه، كان العراقيون عرباً أكثر منهم عراقيين، سواء في رموزهم، وزيّهم وأعيادهم. وما كرّس هذه المشكلة، فضلاً عن دور السياسة والتربية، تعدّد مكونات المجتمع العراقي وزيادة حدة الصراعات بينها. لهذا كله أبان الشرقي:

فعلى الساعين لإيجاد نهضة عراقية وبنیان حكومة عراقية لشعب عراقي أن ينحازوا بالعراق إلى عراقية فقد انحاز المصريون إلى مصريتهم والسوريون إلى سوريّتهم، إذاً فعلينا أن لا نترك العراق مُتذبذباً ولنتعاطى بالتاريخ العراقي ولنُمجّد الأبطال العراقيين ولنُشهر المدن العراقية ونوجد جغرافيا عراقية من القديم ونُشيد دار آثار عراقية ونُحترم شعار العراقيين وتقاليدهم وبذلك نوجد وطنية قوية في العراق ما دامت في الدور الحساس حتى تنمو بنموها وتتقدّم بتقدمها وإلا فإذا قطع العراقيون هذه المرحلة واجتاز (كذا) هذه الدور يُصبح من الصعب أن توجد فيها ملكة راسخة أو يبنى فيها ساقاً جديداً للوطنية<sup>(26)</sup>.

(25) الشرقي، موسوعة، القسم الثاني، ص 165، 171، 173.

(26) المصدر نفسه، ص 193-194. يبدو على لغة الاقتباس ركة وأخطاء، ولكنها هكذا وردت في الأصل.

لم يكن الشرقي ضدّ العروبة أو القومية العربية، ولكنه لم يكن يرى الواقع العراقي إلّا من حيث خصوصيّته المُتفرّدة، وهذه الخاصيّة ليست شعاراً عاماً مُجرّداً: «إنّ الحقيقة العراقية والجامعة الوطنيّة ليست أمراً اختراعياً بل هي ميزة ذات آثار ماديّة وأدبيّة ناشئة من تربة العراق، وسَمائه، ومن عُرف العراق وتقاليده»<sup>(27)</sup>. سِمات الوطنيّ، ومُشكلاته، وحالاته، وتقاليده، وآثاره ومعالمه الماديّة هي الهويّة من دون الانغماس في جدالات عقيمة. والمهمّ في هذا السبيل التعامل مع معالم هذه الهويّة بما هي كذلك من أجل تحقيق الاجتماع العراقي بأمثل وجه، وهو ما يجب أن يسير عليه التّعليم، والسّياسة، والتثقيف العام، ورموز البلاد. وتُشكّل توصيفات الشرقي للوطنية العراقية، ومُطالبته بوضعها في صدارة التّعليم والسّياسة خطاباً عراقياً انبثق أو تعزّز منذ بدايات الدّولة العراقيّة الحديثة، ولكنه ظلّ في صفوف الكتابة الضدّ، والذاكرة الضدّ، ولم تتسنّ له فرصة أن يُسهم في بناء خُطة سياسيّة وتربويّة.

وزاد الشرقي الأمر تحديداً في صياغته للوطنية العراقية بأن قدّم مفهوماً عن بيت الأمّة. فما بيت الأمّة؟ ليس بيت الأمّة البرلمان، ولا البيت بالمعنى الماديّ للكلمة، إنّ بيت الأمّة هو المكان الأوّل الذي ينشأ فيه العراقي، وهو المكان الأوّل الذي يجب أن يحدّث فيه التجدّد «ثم يطفح ذلك التجدّد إلى الشوارع، والنوادي»<sup>(28)</sup>. وبيت الأمّة مقياسٌ لتطوّر الأمّة، وتعبيرٌ عن رقيّها. بيد أنّ هذا البيت لم يشمل التجدّد الحاصل، بل شَمَلَ المظهر وحسب. ويُميّز الشرقي في العراق ثلاثة بيوت: البيت النجفي، والبيت البغدادي، والكوخ، أي بيت الفلاح. والبيت النجفي هو البيت الدّيني، الذي تكتنفه التّناقضات، والتّنافرات: الخير والشرّ، الحبّ والكراهة، الغنى والفقر. الرّجل فيه جبار متسلّط، والعجوز مُجرّد قصص وحكايات. والبيت البغدادي، بيت الأفنديّة، يُمثّل التجديد، ولكن التّجديد المادي لا المعنوي، فتقاليدُه وعاداتُه وعلاقاتُ أهله هي نفسها من دون تغيير

(27) الشرقي، موسوعة، القسم الثالث، ص 270. (نشر في جريدة العراق، السنة السابعة، العددان 19 و 20، 16 كانون الأوّل/ديسمبر 1926).

(28) الشرقي، موسوعة، القسم الثالث، ص 205. (نشر في جريدة العراق، السنة السابعة، العدد 179، السبت 30 تشرين الأوّل/أكتوبر، 1926).

ولا تجدد. والشرقي يُقرّ صراحةً أنّ من يريد معرفة العراق عليه أن يعرف البيت الريفي، فهو الذي يُمثل الأمة العراقية وأصالتها، ومُستقبلها كما حسب الشرقي أو تمثلي: «فليس العراق تلك المدن، والحوضر، ولا العراقيون أولئك الحضريّون المعروفون، إنّما تلك المدن أسواق العراق... والعراق الحقيقي هو ذلك السّواد، وتلك القرى المبنوثة على مُتون دجلة وفي سهول العراق، تلك الأكواخ، والخصاص، هي المعامل العراقيّة، وتلك النفوس هم العمّال العراقيّون والمُستقبل للكوخ، لا القصر»<sup>(29)</sup>.

لا تخلو هذه الصّياغات والأفكار من حنين للحياة الريفيّة والبيت الريفي، والأمة الريفيّة، التي بدت للشرقي كما لو أنّها في طُور الأفول أو في حالة شقاء وبؤس حقيقيّين، لم تبذل الدّولة الجديدة في سبيل مُعالجتهما ما يكفي من العناية والاهتمام، وكان جلّ اهتمامها منصبّاً على التّطوير المدني وإعمار البيت البغدادي رمز الحياة الحضريّة الجديدة، ولكن غير المُنتجة، مُعتمدةً في عيشها على ما يُوفّره الريف. وتكشف مُلاحظات الشرقي عن فارق كان يتّسع بين المدينة والريف، وبين الدّين المُصطنع والروح العراقيّة الريفيّة. ولكنّ الأمر ليس مُجرّد حنين فقط، بل أسلوب لفهم العراق «الجديد»، والتّعاطي مع مُشكلاته. ما دفع بعض الباحثين إلى أن يروا في هذا الأسلوب بديلاً جيّداً لصياغات القوميّين العروبيّين، التي لم تفعل غير أن كرّست المُشكلات الاجتماعيّة وعمّقتهَا، وكذلك الانقسامات الإثنية والدينية والطائفية في العراق. ويرى إسحق نقاش أنّ آراء الشرقي كان يُمكن أن توفّر أفقاً أوسع وأرحب؛ فمن الطائفتين المسلمتين، الشيعيّة والسنيّة، في العراق، المُرتبطتين بعدد هائل من الزيجات المُختلطة وبأعراف اجتماعيّة وخصائص ثقافيّة، كان يُمكن تشكيل أساس قويّ للوطنية العراقيّة. لقد عرّض الشرقي تصوّراً للقوميّة مُستنداً إلى الطّبيعة القبليّة العربيّة للمجتمع العراقي. ودافع عن تطوير أيديولوجية قوميّة توالف عناصر شرقيّة وعربيّة مع التراث العراقي وقيمه<sup>(30)</sup>.

(29) الشرقي، موسوعة، القسم الثالث، ص 205-206، 210-218.

(30) Nakash, Yitzhak, «The Shi'ites and The Future of Iraq», (*Foreign Affairs*), Vol. 82, no. 4 (Jul-Aug., 2003), p.22-23.

لا بدّ هنا من مُقابلة مَوَاقِف الشَّرقي وآرائه بمَوَاقِف الحُضري وعَفْلُق وسعدون حمّادي وآرائهم التي عرَضَتْها فصولُ هذه الدِّراسة، ولَخَصَتْها عباراتُهم في صَدْر هذا الفصل. حَثَّ الشَّرقي في العشرينيَّات المُتصدِّين للشَّأن العراقي على العناية بالأرض العراقيَّة، والرموز العراقيَّة، والبيت العراقي؛ بيت الأُمَّة العراقيَّة، بيت المُستقبل، والفلاح العراقي؛ الإنسان العراقي؛ وحذّر من تجاهلها وإهمالها، لأنَّ الثَّمَن سيكون على حساب الوطن العراقي، الذي كان ما يزال في طور الولادة والنشوء. أمّا أولئك فرأوا هذه المُفردات أشياء جامدة لا حياة فيها، وتأتي في منزلة أدنى من منزلة الأُمَّة العربيَّة والقوميَّة العربيَّة. والمقارنة بين طريقتي التَّفكير هاتين كفيلة بالكشف عن أزمة فكرية كانت قد ظهرت مع نشوء الوليد الجديد؛ هناك من يُريد أن يحمله ما لا يُطيق ويصرفه عن مُشكلاته المنظورة إلى مُشكلات لا تخصّه في الحاضر والمستقبل المنظورين في الأقل. والفارق بين الشَّرقي من جهة وأولئك الأيديولوجيِّين القوميِّين كالفارق العلمي بين من يبدأ بمُعالجة الجُزئيات والتفصيلات بواقعيَّة وبين من يُهمل الجُزئي من أجل فكرة كُليَّة غير حقيقيَّة وغير موجودة. فالأُمَّة ليست تعريفاً قائماً في الذَّهن، ولا هي مجموعة سِمات وخصائص تسبق الأفراد، بل مجموع الأفراد الواقعيِّين يسبقون الأُمَّة، وعلى أساس تشكيلاتهم الاجتماعيَّة والإثنية والدينية تتشكَّل الأُمَّة، لأنّها ليست تصوّراً مُسبقاً، بل هي وجودٌ عينيّ. اتَّبَعَ القوميُّون العروبيُّون في تعريف الأُمَّة التَّعريف الماهوي، الذي يسقط الأعراض في سبيل الوصول إلى الماهيَّة والحفاظ عليها، والاكتفاء بها. أمّا الشَّرقي ووطنويُّون عراقيُّون فكانوا عراقيِّين أولاً، لأنَّ الوضع السياسيَّ الذي وجدوا أنفسهم فيه يُحتمُّ عليهم اعتبار تعدّدية العراق وتنوّعه، أي اعتبار الجُزئيات والتفصيلات الواقعية لا الماهية الثابتة المُفترضة.

### جماعة الأهالي: التَّويزُ والإصلاح الاجتماعيِّين

في الثَّاني من كانون الثَّاني/يناير عام 1932 صدر العدد الأوَّل من جريدة حملت اسم الأهالي، وحملت الجماعةُ التي أصدرتها الاسمَ نفسه. مثَّلت جماعة الأهالي في تاريخ العراق السياسيِّ والفكريِّ النقيضَ الحقيقيَّ للنَّزعات القوميَّة

والسلطوية. وتجسّد ذلك في ناحيتين: تركيز الجماعة على الإصلاح الاجتماعي وتقديمها المصلحة الوطنية العراقية. ومثلت هذه الجماعة، قبل تورّط بعض أعضائها في مُغامرة المُشاركة في أوّل انقلاب عسكري في العراق والعالم العربي عام 1936 قاده بكر صدقي، أوّل تجمّع ضمّ مُثقفين ينحدرون، على العموم، من الطبقة الوسطى، كانوا معيّنين بالشأن العام، رَغْم عدم تطابقهم التام في الرؤى ووجهات النظر، لكنهم تقاسموا عُموماً الإيمان بالاشتراكية الديمقراطية، فضلاً بالطبع عن الطابع الإصلاحيّ الذي وسم أفكارهم وتحركاتهم<sup>(31)</sup>. وتُرصد مُؤثرات كثيرة على فكر الجماعة، أهمّها الاشتراكية الفابية، والليبرالية، أو الماركسيّة، ولكن ليست بصيغتها اللينينية، وكانت أقرب إلى الإنسانية الليبرالية الأوروبية. غير أنّ ثمة من رأى في الأفكار التي طرحتها الجماعة عدم وضوح وضبابية، بسبب نُفور بعضهم من أي التزام فكري صارم، أو بسبب من عدم النُضج. لذلك لم يتوفّروا على أيديولوجيا مُتماسكة وبرنامج سياسي<sup>(32)</sup>.

نشر أعضاء الأهالي بدءاً من الثلاثينيات عدداً كبيراً من المَقالات والافتتاحيات عن فضائل الديمقراطية، وشدّدوا على أهميّة حقوق الإنسان، وآمنوا بالحريات الأساسيّة، مثل حرية التّفكير والرأي، وأبدوا حسرتهم على غياب نظام انتخابي حقيقي حرّ في العراق. وتدلّ هذه النشاطات في الثلاثينيات على أنّ القوميين المُتطرفين والحركات المُناهضة للديمقراطية في العراق كانت

(31) يُنظر الوكيل، المصدر نفسه، ص 208-226؛ تريب، مصدر سابق، ص 133-134؛ بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص 337-339؛ Phebe Marr, op. cit., p.45؛ al-Musawi, op. cit., p.43. وعن جماعة الأهالي، وعلاقات أعضائها، ولقاءاتهم، وإصدارهم جريدة الأهالي، يُنظر الوكيل، مصدر سابق، ص 58-103؛ وجميل، حسين، الحياة النيابية في العراق 1925-1946: موقف جماعة الأهالي منها، منشورات مكتبة المُثني، بغداد - العراق، ط 1، 1983، ص 33 فما بعد؛ وحديد، محمد، مذكراتي: الصّراع من أجل الديمقراطية في العراق، تحقيق نجدة فتحي صفوت، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2006، ص 67-68؛ والجادر جي، رفعت، تنشئة النظام الديمقراطي وإحباطه في العراق، منشورات الجمل، 2004، ص 28-50؛ وفياض، جُذور الفكر الاشتراكي، ص 161-181؛ Bashkin, op. cit., pp.63-69.

(32) بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص 339؛ Haj, op. cit., p.85-86.

تواجه مقاومة من معارضة عراقية وليدة ولكن مؤثرة، متكوّنة من نزعة يسارية ومُثَقِّفين ليبراليين<sup>(33)</sup>. ولعلّ أبرز كلمة شاعت على صفحات الأهالي هي الديمقراطية، وخصّصت مادّة أسبوعية تتناول الديمقراطية حسب المحاور الآتية: تعريف القرّاء بالديمقراطية وتاريخها الحديث، وتوضيح الأسس النظرية للديمقراطية، وعلاقتها بالعدالة، والتعليم، والصحافة، والأحزاب السياسية، والناس. وكانت الجماعة الوحيدة آنذاك التي عبّرت عن هذه المفاهيم الجديدة في السياسة والإدارة وتنظيم المجتمع. وثمة عبارة دالة ظهرت في أحد أعدادها: «إنّ قمع حرية التعبير يُعرّض قيمة الحقيقة ذاتها إلى الخطر»<sup>(34)</sup>. ما يعني أنّ الحقيقة غير جاهزة ولا حاضرة مُسبقاً، إنّما هي فعل جماعي، ونسبي، يتطلّب أوّل ما يتطلّب حرية التعبير للجميع، لأنّها بكل بساطة ليست ملك أحد من الناس.

وتناولت صوت الأهالي، وهذا هو الاسم الثاني الذي حملته جريدة الأهالي بعد حجبها وظهورها مرّة أخرى، موضوع الطبقة العاملة ودورها في بناء الأمة، وإنشاء النقابات، والمسألة الاجتماعية، ومسألة المعارف، وتوجّهت بنقدها إلى هذه المؤسسة المسؤولة عن التربية والتعليم لتشجيعها المبادئ النازية والفاشية. كما تناولت المسألة القومية، ولكنها على خلاف التفكير القومي آنذاك، ربطت بين القومية والديمقراطية، وليس بين القومية والحكم الفردي، كما أعطت الحقّ للأقليات غير العربية في التعلّم بلغاتها الخاصة<sup>(35)</sup>.

عُرفت الأفكار التي تبنتها الجماعة باسم الشعبية، وهي مفردة اختيرت لتجنّب كلمة الاشتراكية، التي كان لها في أذهان الناس دلالات ترتبط بالشيوعية. والشعبية المبدأ الذي تسعى الأهالي لتحقيقه كان عنوان رسالة كتبها عبد الفتاح

Bashkin, Orit, «Iraqi Democracy and the Democratic Vision of 'Abd al-Fatah (33) Ibrahim'», in Amatzia Baram, et al. op. cit., p.106.

(34) رفعت الجادرجي، مصدر سابق، ص 38؛ Bashkin, *The Other Iraq*, p.63.

(35) حسين، فاضل، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مطبعة الشعب، بغداد، 1963، ص 15-28.



إبراهيم، فضلاً عن رسالة مُطالعات في الشعبية عام 1935<sup>(36)</sup>. ويرى حسين جميل (1909-2002)، أحد مؤسسي الجماعة، أنهم اختاروا كلمة الشعبية كي تكون منهجاً لمعالجة وتحقيق حاجات المجتمع العراقي في دولة عصرية تضع رفاهية الشعب وازدهاره هدفين رئيسيين لها<sup>(37)</sup>. ونقرأ في الكُرّاس أنه «ليس للشعبية تعريف شامل، إنما هي وجهة نظر مُعيّنة تجاه المشاكل التي تجابه المجتمع في نواحي حياته المختلفة»<sup>(38)</sup>. كما أصدرت الجماعة كُتيباً صغيراً بعنوان مُطالعات في الشعبية، بيّنت فيه مبادئ الشعبية، وهي دولة ديمقراطية اشتراكية توفر لمواطنيها الحرية وتكافح من أجل تقليص الفوارق الطبقية، وتُدافع عن حقوق الفرد في الحياة والحرية والعدالة والعمل، وعلى الدولة أن تُسيطر على الصناعات الكبيرة والخدمات العامة وتوزّع الأراضي على المزارعين، وأن تُعنى بإنشاء المسارح وصلالات السينما وتأسيس المكتبات العامة. ولكن وقفت ضد مبدأ الصراع الطبقي وضد مفهوم دكتاتورية البروليتاريا وهما المفهومان الرئيسان في الفكر الماركسي، كما رأت في القومية مبدأً لاستغلال الشعب<sup>(39)</sup>. وعلى الرغم من أن هذا الكُتيب الصغير، الذي كتبه عبد الفتاح إبراهيم، تضمّن هجوماً على الشيوعية، كذلك الهجوم المألوف الذي تردّده الرجعية بحق الشيوعية، التي يصوّرونها ضد الدين، والوطنية والعائلة، فإن جماعة الأهالي، كانت في نظر السفارة البريطانية والحكومة العراقية جماعة شيوعية، وكانت تُمثّل وجهة نظر راديكالية إلى حدٍّ ما<sup>(40)</sup>.

(36) حديد، مصدر سابق، ص 111، الوكيل، مصدر سابق، ص 105؛ فاضل حسين، مصدر سابق، ص 9.

(37) حسين جميل، مصدر سابق، ص 38.

(38) الشعبية، مطبعة الأهالي، بغداد، 1933، في: حسين جميل، مصدر سابق، ص 35؛ والوكيل، مصدر سابق، ص 160.

(39) يُنظر تلخيص كُرّاس مطالعات في: الوكيل، مصدر سابق، ص 164-174؛ وعن موقف عبد الفتاح إبراهيم، يُنظر إجابته عن هذا الموضوع في لقاء أجراه معه عامر حسن فياض، جُذور الفكر الاشتراكي، ص 168-169.

(40) يزعم زكي خيري أن هذا الجزء المُعادي للشيوعية كتب بإلحاح من كامل الجادرجي، يُنظر زكي خيري، صدى السنين، ص 7.

يُعَدُّ عبد الفتاح إبراهيم أحد أبرز أعضاء جماعة الأهالي، وهو الوحيد بينهم الذي لم يتورّط في تأييد انقلاب بكر صدقي عام 1936. أمّا كتابه على طريق الهند، الذي صدرت طبعته الأولى عام 1932<sup>(41)</sup>، فلقد وُصف بأنه «أول كتاب عراقي يبحث بدقّة علميّة ويعرض بجرأة كلّ ما يتّصل بالاستعمار وأساليبه في امتصاص دماء الشُّعوب»<sup>(42)</sup>. ويصفه باحث آخر: «ولا نُغالي إذا قلنا إنّ مُعظم الواعين من الثوريين العراقيين تتلمذوا قبل ثورة الرابع عشر من تموز على مادّة هذا الكتاب الذي لم يَفْقِد أهمّيّته حتّى اليوم»<sup>(43)</sup>. وهو نفسه كان يُدرك ضحالة ما كان يُكَتِّب عن موضوع الاستعمار البريطاني ومصالحه، لذلك أراد لكتابهِ أن يكون مرجعاً في هذا الخُصوص. والكتاب ليس مُجرّد هجاء وطني للاستعمار، بل تحليل علمي يتّبع الخطة اللينيّة في تطوّر الرأسمالية وانتقالها إلى الطّور الإمبريالي. وفي تحليله لدوافع الاستعمار البريطاني للهند وآليات هذا الاستعمار، ومكانة الهند بالنسبة لبريطانيا، يَعرّض كيف صار العراق جُزءاً حيويّاً من المصالح البريطانية في الشّرق الأوسط لتأمين نُفوذها في الهند<sup>(44)</sup>. ويخصّص الكتابُ الدورَ الذي لعبه الاتحاد السوفييتي في مساعدة شعوب الشّرق للتحرّر من الاستعمار بمكانة بارزة، وكان ذلك سبباً في انتشار الشيوعيّة في هذه البُلدان، ذلك لأنّ الفوارق الطبقيّة، وهذه فكرة لافِتة، أشدّ تأثيراً في النّفس من الإحساسات الوطنيّة، ليفسّر بذلك كيف تُحدّد المصالح مواقف الطبقات الحاكمة في بُلدان الشّرق. وعلى الضدّ تماماً من فكرة القوميّين العروبيّين، يرى إبراهيم أنّ فكرة القوميّة العربيّة لم تكن إلّا مُختَرعاً بريطانيّاً، كان الهدف الأوّل منها تفتيت الدّولة العثمانيّة، والوقوف ضد فكرة الوحدة الإسلاميّة التي دعت إليها الدّولة

(41) إبراهيم، عبد الفتاح، على طريق الهند، جمع وتحقيق شهاب أحمد الحميد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، العراق، ط 3، 2004 (صدرت طبعته الأولى عام 1932، وأعيد طبعة عام 1935).

(42) فياض، جُذور الفكر الاشتراكي، ص 166، هامش (23).

(43) مظهر، د. أحمد كمال، من مقدمته لكتاب على طريق الهند، ط 3، ص (ب).

(44) عبد الفتاح إبراهيم، على طريق الهند، ص 5 (من مقدمة الطبعة الأولى).

العثمانية، وربط المشرق العربي بالخُطط الاستعمارية الرأسمالية<sup>(45)</sup>.

ونشر عبد الفتاح إبراهيم في العام 1939 كتاباً بعنوان مُقدمة في الاجتماع، طُبِع في مطبعة الأهالي نفسها. ويُعدُّ هذا الكتاب قياساً إلى التّاج الفكري العراقي آنذاك، مُتقدماً جداً، وفريداً في بابهِ، وجَرَتْ خُطّة الكتاب على تناول أصول التنظيم الاجتماعي ونظريّاته وفلسفته، وكان الهدف من وراء ذلك تلبية حاجة أساسية لم تُشبعها الثقافة العراقية الناشئة، وهي تنوير المجتمع العراقي بالمبادئ التي تُنظّم المجتمع على وَفق أُسس علمية. والغرض أصلاً التحرّر من التفسيرات الدّينية والأسطورية السائدة، وتلافي التلقائية وروح التواكل<sup>(46)</sup>. لهذا يُمكن عدُّ هذا الكتاب مُفتتح دراسات علمية اجتماعية، تجعل من العلم والنظرة الواقعية مدخلاً لدراسة المجتمع العراقي. والتوجُّه نحو العلوم الاجتماعية، واستحضار دروسها، وإشاعتها في المتن الثقافي العام وسيلةٌ بيد من يضع نُصب عينيه، بإخلاص، الواقع الاجتماعي المحلي الملموس موضوعاً وهدفاً؛ إنّ العناية بالاجتماعي هي عناية علمية وسياسية أيضاً.

ولتحقيق غرضه البرنامجي هذا يُعرض إبراهيم تطوّرات الاجتماع الإنساني. مرّت البشرية بطورين، في أولهما كان الدّين مرجع المجتمع، وفي ثانيهما، صار المجتمع مرجع الدّين. في الطّور الأوّل كان الاعتقاد السائد أنّ نظام الحياة والاجتماع ثابت لا يتغير، ولا يقبل التحوير والتبديل، لأنه منزّل من السماء، بينما غلب في الطّور الثاني الرأي القائل بتطوّر الحياة وتبدّل أنظمتها. ولدراسة المُجتمع لا بُدّ، يُؤكّد إبراهيم، من التزام النّزعة المادّية الواقعية، لأنّها أصل قيام العلوم الاجتماعية الحديثة. وهذه هي الموضوعة، أو الرسالة، الرئيسة في الكتاب: فهُم المجتمع فهُم علمياً لمعرفة نواميس الاجتماع من أجل تنظيمه.

(45) المصدر نفسه، (3) ص 273-296، 298-308. كرّست الطبعة الثانية مساحة أوسع لدور الاتحاد السوفييتي، وعلاقته بشعوب الشّرق، أكبر من المساحة التي كرّستها الطبعة الأولى من الكتاب.

(46) إبراهيم، عبد الفتاح، مقدمة في الاجتماع، مطبعة الأهالي، بغداد، 1939، ص (أ).

والقول بوجود نواميس أو قوانين يسير المجتمع الإنساني بمقتضاها هو مُنْجَزُ العلوم الاجتماعية التي استبدلت القانون بالقَدَر؛ ولهذا تقع مسؤولية تنظيم المجتمع على الإنسان وحده. وهذا درسُ النهضة الأوروبية الحديثة. إذن تستند الدَّعوة الاجتماعية العلميَّة إلى النظرة الموضوعية الماديَّة للعالم ورفض النظرة المثالية، وتبنِّي إحدى هاتين النظرتين أساس جميع الإجابات عن الأسئلة التي تتعلَّق بالمجتمع. تُقرّ النظرة المثالية بعجز الإنسان وتَبَعِيته للبيئة وعدم إمكانية تنظيم حياته، أمَّا النظرة الماديَّة فتري أنَّ تطوُّر الإنسان مُنوط بِمَدَى سيطرته على الطبيعة الماديَّة واستغلالها لِرُقِيَّه وتطوُّير حياته. والعقل الإنساني سائر في هذه العملية التطورية، وقد يحدث أن تُصاب التأسيسات الاجتماعية بعطبٍ عظيم يتمثَّل في فكرة الصلاح المُطلق، لأن هذه الفكرة تعني التوقُّف والجمود بداعي أنَّ ذلك أفضل المُمكنات<sup>(47)</sup>.

إنَّ علوم المجتمع في مُجتمعات حديثة التنظيم لم يرسخ فيها بعد تنظيم اجتماعي مُستقرّ يحظى بِقبول الأكثرية، هي، على نحو خاص، علوم تَلِج مُجَادلات الأيديولوجيا والسياسة، وتُقدِّم أفكاراً إصلاحية وبنائية. ويجب أن تُفهم أطروحات عبد الفتاح إبراهيم في هذا السِّياق، لأنَّها تَبَلَّورت أصلاً، ونُشرت، في بيئة مُكتنفة بصراع أيديولوجي يدور في جوهره حول البحث عن التنظيم الاجتماعي الأمثل. وكما عرفنا في فُصول سابقة، كانت إحدى أهمَّ الأطروحات السائدة هي القوميَّة العُروبية، التي كانت ترى المجتمع العراقي مُلحقاً بتنظيم اجتماعي أكبر لم يتحقَّق بعد، وَجَرى تفسير الواقعي بموجب الطوبائي. لذلك أشارت أغلب الدِّراسات عن جماعة الأهالي إلى فكرة رئيسة وهي موقف الجماعة السلبي من التَّوجَّهات القوميَّة، أو في الأقل، عدم تبَنِّي «وَجْهَة نظر

(47) المصدر نفسه، ص 3-4، 142، 149-150، 223. وسيكتب في بحث آخر: «إنَّ المجتمعات تخضع في تحوُّلها وتطوُّرها لنواميس معيَّنة ثابتة». يُنظر إبراهيم، عبد الفتاح، كلمة في وَجْهَة المجتمع بعد الحرب (المحاضرة التي أُلقيت على طلبة الدورة الصيفية في حديقة دار التدريب الرياضي مساء يوم 12/7/1942)، مطبعة الأهالي، بغداد، 1942، ص 16.

خاصة بصدد القومية العربية<sup>(48)</sup>. ورُبّما كان ذلك أساس ما يُوجّه لهم من تُهم أطلقها قَوْمِيّو الثلاثينيات، من بينها مُشايعَة القيم الغربية.

من حيث المبدأ كان إبراهيم يُقيم للقومية اعتباراً مُهماً، بل جعلها في مُقدّمة الانتماءات الحقيقية، التي تتكامل مع الموقف الإنساني العام. وكما القوميين عدّ اللغة والتاريخ المُكوّنين الأساسيين للقومية، ولكنه بخلاف القوميين جميعاً، زاد على هَذين المُكوّنين مُكوّناً آخر: وَحدة الوطن أو الوطنية السياسية. وهو إذ يرى مفهوم القومية نِتاج العصر الحديث، فإنّه يُراعي حدود المفهوم في خطابه الأصلي. إنّ القومية ليست وليدة صفات أصلية يتمتع بها شعب مُعَيّن، كما دَرَج على ذلك المفهوم القومي العُروبي، إنّما هي نِتاج تطوّرات اجتماعية وسياسية واقتصادية. وما دام المفهوم في نشأته وصياغته على هذا النّحو، فلا بد من توخّي الدّقة في المُعالجة والدّعوى، بمعنى أنّه على الرّغم من تثبيت مُكوّنات للقومية، فإنّها تظلّ رهينة الظرف التاريخي، لأنّها نِتاج تاريخي، وليست قَدراً أو مصيراً، وليست نِتاج ما يُسمّى بروح الأُمّة، وحَتّى لو كان هذا المفهوم يعني المميزات النفسية لشعب مُعَيّن، فهي مُميّزات مُتبدّلة ومُتغيّرة<sup>(49)</sup>.

والقومية بهذا المعنى رابطة اجتماعية، وما يُعرّزها هو الوحدة السياسية. ويزيد موقفه من القومية وُضوحاً حينما يُقابل بين ما يُسمّيه النظرة المثالية والنظرة الواقعية للقومية. النظرة الأولى هي التي تضع للقومية مثلاً وأهدافاً من دون تدقيق في الحياة الحاضرة والواقع الاجتماعي القائم فعلياً، أمّا النظرة الواقعية لمفهوم القومية، فهي النظر إلى الواقع الاجتماعي نظرة واقعية لحلّ مُشكلاته الحقيقية. إنّ ما يهَمّ أولاً وقبل كلّ شيء آخر ليس تعريف القومية، ولا تحديد عناصرها، أو معناها، بل ما يُهَمّ فعلاً هو هذا الذي يمنع الناس فعلاً من أن يكونوا أُمّةً واحدة. إنّ المشكلة الاجتماعية هي أساس البحث الواقعي في القومية، إذا جاز التعبير، إذ لا يُمكن الحديث عن أُمّة واحدة تتكوّن من جَماعات مُتمايزة كذلك التمايز الذي يضرب المجتمع العراقي. يكتب:

(48) الوكيل، كلمة في وجهة المجتمع بعد الحرب، مرجع سابق، ص 217.

(49) عبد الفتاح ابراهيم، مقدمة في الاجتماع، ص 191-194.

وإنه ليستحيل على قوم أن يكونوا أمة واحدة وهم مُتميّزون في جماعات تتفاوت بين مُستوطني الأهوار الذين لا يزالون يَحْيُون في الدور الحجري، والبُدُو الذين يَجُوبون الفَيَافِي وَيَقْتَرِشُونَ الثرى، والفلاحين الذين لا يزالون على عَتَبَةِ الدَّور الزراعي، وفئة مُبلبلَة تُحاول أن تجد لها موضعاً في هذا الخليط العجيب. قد يكون لهذا المجموع لغة واحدة باعتبار الألفاظ والمباني، ولكن يستحيل أن تكون هذه اللغة واحدة باعتبار المقاصد والمعاني. وقد يُقيم هذا المجموع في بيئة طبيعية واحدة، ولكنه يستحيل عليه أن يكون في بيئة اجتماعية واحدة، ويستحيل عليه أن يتخذ في حياته مقاييس ومثلاً اجتماعية واحدة<sup>(50)</sup>. (التشديد لي)

في مُجتمع كانت أركانه مُتخلخلة وهشة، والفوارق بين طبقاته واسعة، ونُظم مُجتمعاته المحليّة مُتباينة، سيكون الحديث عن القومية العربية الشاملة حديثاً لا معنى له، لأنّ هذا الخلل الاجتماعي هو أصل كلّ داء وشرّ، وليس ما يُسمّى بالتجزئة السياسيّة العربيّة. وسيكون أيضاً الحديث عن وحدة اللغة حديثاً أعمى لا يرى الاختلافات في معاني اللغة، التي يُشير إليها عبد الفتاح إبراهيم، ليدلّ بذلك لا على المعاني الاعتيادية، بل على الانتماءات والانحدارات الاجتماعية المُتباينة، التي لا يُمكن التغافل عنها بحُجّة اللغة الواحدة والتاريخ الواحد. إنّ الجماعة البشرية المُتباينة، التي تزداد فيها الفوارق الثقافية والاقتصادية بحاجة إلى أكثر من مُجرّد لغة واحدة، إنها بحاجة إلى فُهم واقعي، ما يعني، من جهة أخرى، أنّه لا قيام للقومية من دون قناعة ووُعي يتولّدان لدى جميع مُكونات المُجتمع بأنّ الكيان الاجتماعي يُوفّر فعلاً الخير والحرية والعدالة للجميع، ولا سبيل إلى ذلك إلّا سبيل الديمقراطية<sup>(51)</sup>، بينما أُهملت مشروعات القوميين

(50) إبراهيم، عبد الفتاح، «كلمة في المنهج القومي»، في: كلمة في المنهج القومي (موسوعة الفكر العراقي الحديث)، إعداد شهاب أحمد الحميد، مركز الرابطة للدراسات والبحوث الوثائقية، بغداد، 2006، ص 18. (والمقال نُشر أولاً في مجلة المعلم، بغداد، 1941، وأعاد الكاتب نشرها في مجلة المجلة في 25/1/1941).

(51) المصدر نفسه، ص 17؛ مقدمة في الاجتماع، ص 198-199؛ إبراهيم، عبد الفتاح، «قضيّتنا الوطنية»، في: إبراهيم، عبد الفتاح، منابع الفكر الديمقراطي بين النظرية والتطبيق في التجربة العراقيّة، مجموعة مقالات أعدها للنشر شهاب الحميد، دار الحوار =

وخططهم منذ بداية انتشارها الحرّية، وعدّتها عائقاً دون الوحدة.

تتّقاسم أفكار عبد الفتاح إبراهيم وتلك التي طرّحها الشيخ الشّرقى قواسم مهمّة، أبرزها العناية بالشّأن المحليّ موضوعاً رئيساً، والتعامل مع المسألة الاجتماعيّة من منظور واقعي يضع في الصّدارة ذلك التباين الواسع بين مُكوّنات المُجتمع العراقي، ما دام هذا المُجتمع هو الذي يُراد له أن يكون أساس الدّولة ومُؤسّساتها. وعلى وَفْق الحالة القائمة ينبغي النظر إلى الأُمّة، وليس النظر إلى الأُمّة على أساس عناصر ومُقوّمات ثابتة.

### الوطنية العراقيّة سياسياً

تواصل تراثُ جماعة الأهالي في فلسفة الحزب الوطني الديمقراطي، الذي تأسّس عام 1946<sup>(52)</sup>. وكان أعضاء هذا الحزب هم الورثة الحقيقيون لمجموعة «الأهالي»، ولكنهم أجروا تعديلات على أفكار الجماعة لتتلاءم مع التوجّهات الوطنية الليبرالية والابتعاد عن النّغمة الماركسيّة ليضمّ الحزب في صفوفه أرباب العمل وأصحاب العقارات. وكان هدف الحزب من وجهة نظر أحد أعضائه «نقل العراق إلى مرحلة رأسمالية والقضاء على مساوئ الرأسمالية في الوقت نفسه»<sup>(53)</sup>.

والهدف من تأسيس الحزب، كما يكتب مؤسّسه كامل الجادرجي، هو الإصلاح في جميع نواحي الحياة في العراق، ونقل العراق من دولة مُتخلّفة إلى دولة ديمقراطية عصريّة بالوسائل العلميّة والديمقراطية. والإصلاح، وليس الثورة أو العُنف الثوري، وسيلة الديمقراطية. أراد الجادرجي من حزبه أن يتبنّى فلسفة «حزب العُمال البريطاني»<sup>(54)</sup>، إذ كان يرى في دور هذا الحزب في بريطانيا درساً

= للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2004، ص112. (نُشر المقال أولاً في مجلة الرابطة، السنة الأولى، العدد 21، بغداد في 7 آذار/مارس، 1945).

(52) يُنظر فاضل حُسين، مصدر سابق، ص29-42؛ وعن دور كامل الجادرجي في تشكيل الحزب وفي السياسة العراقيّة، يُنظر الدليمي، د. محمد، كامل الجادرجي ودوره في السياسة العراقيّة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999.

(53) بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص342.

يُمكن أن يعتبر به الحزب الوطني الديمقراطي، وفي مُقدّمة ذلك تمثيله لمُختلف طبقات المجتمع، وطابعه الإصلاحي، واعتماده فلسفةً بعيدة المدى لا تقوم على أساس العنف والثورة. وفضلاً عن كون الديمقراطية هدفاً يسعى الحزب إلى تحقيقه، فإنّ الجادرجي كان حريصاً أشدّ الحرص على تمييز حزبه عن الحزب الشيوعي بكُلّ وسيلة مُمكنة، والنّأي عن أفعال الحزب الشيوعي الثوريّة، التي لم تُسفر إلّا عن مزيد من كُبت الحريات، ولرّد أيّ تُهمة بالشيوعيّة يُمكن أن تُوجّه إلى حزبه. ومع ذلك، فإنّ الجادرجي لم يكن ضدّ الثورة تماماً؛ فهي فعل مشروع، في حال لم يتيسّر أيّ سبيل آخر للتغيير. ولكن لا يجوز استعمال القوة لبناء الاشتراكية، وهو هنا يُعلن بالضبط رفضه لفكرة تبناها الحزب الشيوعي العراقي<sup>(54)</sup>.

مهما كانت مواقف الحزب الوطني الديمقراطي، فإنّ المرء لا يسعه إلّا أن يُقرّ بحقيقة ضعفه ونُخبويّته ومحدوديّة تأثيره جماهيرياً واجتماعياً. لقد ظلّ حيس الكفاح الصحفي وكفاح الصالونات. ويرى أحد مؤرّخي الحزب أنّ أسلوبه الديمقراطي كان أحد أسباب ضعفه، لأنّ البيئة السياسيّة والاجتماعيّة آنئذ كانت تُوجّه الوعي الشعبي نحو الأحزاب الثوريّة وأساليبها المُتطرّقة<sup>(55)</sup>. لكن ما ميّز أيديولوجيا الحزب، رَغْم نُخبويّته، أنّها وَضَعَتْ مشروعها عن التحرّر والتطوّر ضمن أطر وحدود دولة العراق الأمّة<sup>(56)</sup>.

في حالة الحزب الوطني الديمقراطي، كانت فكرة الوطنية العراقية، إذا ما استعملنا المُعجم الماركسي، فكرة برجوازية بكل تأكيد. كانت انتماءات نُخبته، وتوجّهاتهم برجوازية، فهم مجموعة إداريين وصناعيين وإقطاعيين أيضاً. وبكلمة يُمكنني حسم الأمر بأنّ علاقة كامل الجادرجي بالرّيف العراقي، الذي وصفه الشيخ علي الشرقي بأنه بيت الأمّة، لم تتعدّ صُوراً فُتوغرافية يُؤرشف فيها بُؤس الإنسان العراقي!

(54) الجادرجي، كامل، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، كانون الثاني/يناير 1970، ص 96، 205-210.

(55) فاضل حُسين، مصدر سابق، ص 399.

Haj, op. cit., p.85.

(56)



كانت هُويّة دولة العراق الأُمّة، كما عرفنا، إحدى أهمّ الموضوعات تداولاً منذ مُستهلّ الدولة العراقيّة. ومحور سياسات الهُويّة في كيان سياسي أسهم الاستعمار في تكوينه، كان كيفية التخلّص من الاستعمار ومن حليفه النظام الملكي، وفي لحظة تاريخيّة فريدة، توافّق مُمثّلون عن جميع التوجّهات والانتماءات الأيدولوجية والطّبقيّة في العراق في حكومة واحدة كانت المُستهلّ للحكم الجمهوري الجديد بعد ثورة 14 تموز/ يوليو 1958. ولكن «كان موضوع الوحدة العربيّة هو ما سرّع تحوّل التوافق الظاهري إلى انقسام حاد»<sup>(57)</sup>. دخلت موضوعة تحديد هُويّة العراق سياسياً مُعترك صراع حاد ودموي سيُمزّق المجتمع العراقي بعد قيام الجمهوريّة مباشرة. حزبياً، كان الشيوعيون، والوطنيون الديمقراطيون إلى حدّ ما، مع عبد الكريم قاسم في توجّهه العراقي الذي تجنّب الحماسة الناصريّة والبعثيّة. وهم وإن لم يكونوا ضدّ العروبة أو القضايا العربيّة، لكنّهم بالتأكيد كانوا ضدّ الأيدولوجيا القوميّة العربيّة المُتطرّفة. فالوطنيون الديمقراطيون منذ البداية، وفي منهجهم كانوا يدعون إلى وحدة عربيّة فيدرالية<sup>(58)</sup>، ويُمكن القول إنهم لم يكونوا مُتّعجلين في هذا الشأن، لأنّهم كانوا مُدركين أكثر من غيرهم مدى صُعوبة تحقيقه، وكذلك الشيوعيون، وعلى الرّغم من الاتهام المُوجّه إليهم بالوقوف ضدّ الوحدة العربيّة، فإنّهم لم يكونوا ضدّ التعاون العربي أو الاتحاد العربي، ولكنّهم بالتأكيد كانوا ضدّ الوحدة العربيّة المدعومة من قوميّة عربيّة عُنصرية، وكانت دعوتهم إلى «اتحاد عربي»، يتألّف بشكل اختياري «من الأقطار العربيّة المُستقلة، مشروطة بعدم المساس بشكل الحكم السياسي الذي اختاره ويختاره كلّ من الأقطار العربيّة وبأن يُساعد الاتحاد العربي الأقطار العربيّة غير المُستقلّة على نيل استقلالها»<sup>(59)</sup>.

(57) يُقدّم بطاطو صورة بانورامية مُعبّرة جداً عن طبيعة هذا التّوافق القَلِق والهشّ، يُنظر بطاطو، العراق، الكتاب الثالث، ص 121-127.

(58) كامل الجادرجي، مصدر سابق، ص 133.

(59) الرفيق فهد، الوحدة العربيّة والاتحاد العربي (6)، منشورات الثقافة الجديدة، بغداد، 1973، ص 14، 21، 24، 26-27 (ظهر أصلاً في جريدة القاعدة، العدد الثامن، أيلول 1943).

كان البحث عن هوية في بلد مُترع بالهويات أيديولوجيا زائفة منذ بداياتها زيّقت الواقع الاجتماعي المُثخن بالمشكلات. ولم تكن أفكار الحُصري وأتباعه، وعُفلق وأتباعه، إلّا إمعاناً في إضفاء طابع جوهري على هوية إقصائية، فزادت من الانقسامات الاجتماعية والسياسية وحالت دون الشروع بتفكير جماعي في المسألة الوطنية. وفي الخطاب السياسي، كانت الهوية موضع مُناورة، وأعداء قاسم الذين انقلبوا عليه باسم القومية العربية، لم يكونوا في حقيقتهم بعيدين عن الوطنية العراقية فقط، بل حتّى عن القومية العربية بصورتها الناصرية، وكانوا في أغلبهم عسكريين وسياسيين تُفرّقهم وتُجمعهم مطامع حزبية وشخصية.

وكانت المُناورة جوهر سلطة البعث بعد العام 1968 أيضاً. يُشير أمانتيا بارام Amatzia Baram إلى أنّ سلطة حزب البعث قد تبنّت في برامجها وخُططها الثقافية خطاباً عراقياً، وتحوّلت لغة الأيديولوجيا من قومية عربية سافرة إلى تبنّي أيديولوجيا وطنية جديدة، وكان الغرض من ذلك دمج مُكونات المجتمع العراقي في وطنية محلية. ويُحدّد بارام بضعة تطورات حثّمت على السُلطة الجديدة الحاكمة عقيدة جديدة: النزاع الحدودي مع إيران، الذي اندلع عام 1969؛ كما أنّ فشل الأخوين عارف في حلّ المُشكلة الكردية، حمل السُلطة الجديدة على الانكفاء داخلياً؛ وما شهدته تركيبة الحزب من تغييرات حادّة وهي غياب الشيعة من قيادته، بعد أن كانوا فيما سبق هم الأغلبية، وحلول السُنّة محلّهم، الأمر الذي دَفَعهم إلى التركيز على الجانب الوطني كي يُخفّفوا من حدّة هذا الغياب؛ والصّدع الحادّ بين البعث العراقي والبعث السوري<sup>(60)</sup>. ولقد صدرت أقوال عن صدام حسين تُشير فيها إلى ضرورة التوفيق بين الوطني والقومي، وعدم «الغرق» في أحدهما على حساب الآخر<sup>(61)</sup>. ولكن حتّى لو صحّ هذا الرأي من بارام، فإنّه لا يدلّ، بالنظر إلى تاريخ البعث في السُلطة، إلّا على طابع السياسة المُناورة

(60) See Baram, Amatzia, *Culture, History and Ideology in the formation of Ba'thist Iraq, 1968-1988*, pp.13-17.

(61) حسين، صدام، حول كتابة التاريخ، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1979، ص 16.

المُتغيّرة دائماً. إنّ النظام الذي تَمَظْهر، أو حاول أن يَتَمَظْهر، بصورة وطنية عراقية، لن يتأخّر طويلاً في التَمَظْهر في السبعينيات في مظهر يساري مُخادع لسحب البساط من تحت أقدام الشيوعيين، وفي مظهر القومية العربية في الثمانينيات، وإسلامية طائفية وقَبَلية في التسعينيات<sup>(62)</sup>.

ولأحد دعاة البعث المُنشقين ما يُفيد أنّه كلّما وردت كلمة الوحدة في الخطاب القومي، فهي تعني الوحدة العربية، ولكن حينما يكون الخطاب مُوجَّهاً إلى الأكراد، فإنّها تعني الوحدة الوطنية العراقية لغرض منع نُشوء وعي قومي كردي<sup>(63)</sup>. باختصار يُمكن القول إنّ تعريفات الهوية العراقية وإعادة تعريفها لم تحدّث مُصادفةً في حقبة الحكم الأشدّ شخصانيةً في تاريخ العراق، وهي حقبة صدام حسين؛ لأنّ من شأن الأنظمة الشمولية التي تفتقر إلى أساس مؤسّساتي راسخ ومقبول التلاعب بالولاءات المُختلفة القائمة على أساس الانتماء الهوياتي<sup>(64)</sup>.

بمناورتها وتلاعبها بالولاءات والانتماءات، زادت سلطة البعث الشمولية تناقضات المجتمع العراقي حدّةً، وأوصلتها إلى نقطة الانفجار المُحتملة، تكبتها بالقمع و«تُغطيها» بدعاية مكشوفة. وما أن زالت قبضتها في لحظة من التاريخ غير محسوبة، حتّى سقطت ورقة التوت وتكشف سياسياً واجتماعياً وفكرياً الجزء الكبير المغمور. وبطبيعة الحال، عبّرت تلك المُتناقضات فكرياً عن رؤية وكونت خطابات انصرف بعضها إلى تأمل الذات العراقية، والانصراف كلياً عن كلّ بعدٍ قومي. إنّ سلطة صدام الدكتاتورية لم تُدمّر المُجتمع العراقي فحسب، بل امتدّت تشويهاً خارج الحدود العراقية وفي جميع الاتجاهات.

ثقافياً، شهدت العقود الأخيرة، وبشكل واضح، دعوات إلى هوية عراقية

(62) عن تبني نظام الحكم في العراق الأيدولوجيا الدّينية الإسلامية في غزو الكويت، يُنظر: Long, M. Jerry, *Saddam's War of Words: Politics, Religion and The Iraqi Invasion of Kuwait*, (University of Texas Press, 2004).

(63) العلوي، حسن، دولة الاستعارة القومية، ص 259.

(64) Dawisha, Adeed, «Identity and Political Survival in Saddam's Iraq», *Middle East Journal*, Vol. 53, No. 4 (Autumn, 1999), pp.554-555.

صريحة. لم يحدث أن شهد الفكر العراقي، خصوصاً بعد استقرار وهيمنة الخطاب القومي، دعوات كهذه من قبل، حتى وإن ظهرت فإنما كانت خجولة لا تلبث أن تُسارع إلى أن تُحيط نفسها بتوضيحات وتفسيرات اعتذارية. بل إنّ حسين جميل كتب مرّة وهو يشعر بضيق في نفسه لأنّه أكثر من الحديث عن العراق: «إنّي في الواقع أشعر بالحرَج إذ أُكثِر من الحديث عن العراق ودوره في خدمة الحضارة وما قدّمه لها من الثراء. وسبب الحرج أنّ هذا الحديث قد يُثير شبهة الإقليميّة، ولو عند بعض القُرّاء»<sup>(65)</sup>. وأحسب أنّ هذه النغمة الاعتذارية عراقية حصرّاً لا تظهر في مكان آخر. لقد تربّت أجيال كاملة على فكرة أنّ الحديث عن العراق يجب أن يأتي في المحلّ الثاني، أو في منزلة أدنى. لم يكن حال العراقيين في هذا كحال المصريين مثلاً، فلقد تبنّى مصريون الدّعوة إلى أمة مصرية مُتميّزة، لها هُويّتها، بل ولها عقلها الخاص<sup>(66)</sup>.

بأي حال، ظهرت دعاوى الهُويّة العراقيّة في سياق ردّ الفعل ضد سياسات البعث القوميّة الطائفية، وكانت أيضاً تُريد الخروج على التّرسيمّة الدّينية الناهضة بقوة. ويُحدّد سليم مطر (1956-) الخطوات الضّروريّة التي تتردّد في أوساط العراقيّين عن تشكيل هذه الهُويّة، وهي «إضفاء البُعد التاريخي لتسمية العراق، أي ميزوبوتاميا»، و«بناء عاصمة ثانية باسم (بابل الجديدة)»، فهذا «يُساعد على بناء دولة عراقية جديدة»، و«تغيير عَلم الدّولة والشعار الوطني»، و«الاتفاق على أعياد وطنية تاريخيّة»<sup>(67)</sup>. انطلقت هذه الخطوات في شرط تاريخي قاتم (تسعينيات القرن العشرين) ترك في الذات (العراق) جُرحاً غائراً. وديمومة هذا

(65) حسين جميل، الحياة النيابية في العراق 1925-1946، ص 12.

(66) ينسب طه حسين مصر، تاريخاً، وثقافةً وعقلاً إلى الغرب لا إلى الشرق، الغرب الثقافي لا الجغرافي. والشرق الذي يفهمه هو الصين واليابان والهند وما جاورها من البلدان. «كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتّصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»، يُنظر حسين، الدكتور طه، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط 2، 1996، ص 18، 22-23، 28.

(67) سليم مطر، الذات الجريحة، ص 478-494.

الجرح يظهر منذ بدايات الدولة العراقية بسبب هَشاشة الهوية الوطنية العراقية، التي من علاماتها مبدأ التحريم السياسي، الذي فُرض على كلّ حديث عن التّنوع الثقافي والديني والطائفي واللغوي. وألقي بكلّ هذا التّنوع المحليّ الوطنيّ في النسيان والتجاهل. ونظامُ التّربية والتّعليم في العراق يدرّس كلّ التّنوعات الدّينية والإثنية خارج العراق، ولكنّه يلتزم الصّمت التام عن التّنوع الداخلي، كما لو كان تشويهاً لجوهر العراق العروبي<sup>(68)</sup>.

غير أنّ هذه المُحاولة، انهمكت في الحديث عن العاديّات والآثار القديمة والحضارات المُنثرة، بحثاً عن هوية مَفقودة، تجمع من حولها العراقيين كافة، أكثر من عنايتها بالمسألة الاجتماعية والحاضر العراقيين. وسأزيد في تفصيل نقد طريقة التّفكير هذه، وهو نقد كان علي الوردي قد دشّنه قبل عُقود من الزمن.

ومع ذلك كان لا بُدّ للذات الجريحة من بلّسم، أعني هوية، وإحدى المُحاولات في هذا الصدد ما خطّه ميثم الجنابي بعنوان «الاستعراق» أو «فلسفة المستقبل العراقي»<sup>(69)</sup>، التي حثمتها لحظة زوال السّلطة البعثية عام 2003، لغرض بناء الهوية العراقية وتنظيمها نظرياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً، لنفعها لعموم العراقيين، ولشروعيتها التي بمقدورها أن تضمّ جميع المُكوّنات العراقية معاً ضمن هوية ثقافية سياسية لا عرقية ولا دينية ولا طبقية. لذلك كانت

(68) المصدر نفسه، ص 363-364. ويُشير أحد الباحثين العراقيين إلى أن ظاهرة تسمية الآشوريين بالآشوريين، أي استبدال حرف «الثاء» بحرف «الشين»، له دلالات ومضامين سياسية أو فكرية، رغم أنّ المسألة قد تبدو شكلية تتعلق بمسألة لغوية محض. والهدف من ذلك هو إشاعة وهم أنّ «الآشوريين في العراق ليسوا الآشوريين القدماء»، أي إنكار عراقيتهم، ومن ثمّ تيسير اتّهامهم بكلّ التّهم التي تُبجح السياسات العنصرية تجاههم، أو تُبجح «قتلهم». يُنظر شبيرا، أبرم، الآشوريون في الفكر العراقي المعاصر، دار الساقى، ط 1، 2011، ص 15-16.

(69) الجنابي، ميثم، العراق ومعاصرة المستقبل، المدى للثقافة والنشر، 2004؛ العراق ورهان المستقبل، دار المدى، 2006. وأعاد الكاتب نشر هذين الكتابين رفقة كتاب ثالث بعنوان زمن الانحطاط وتاريخ البدائل، تحت عنوان عام: فلسفة المستقبل العراقي، دار الكتاب الجامعي، العين، دولة الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2010.

الهوية العراقية هي «حقيقة الحقائق». والاستعراق ليس إلّا الهوية الوطنية، والحكمة النظرية والعملية المنوط بها بناء الدولة والمجتمع، وهي الحد الأقصى لكلّ مكون من مكونات العراق الجوهريّة: الرافدينية، والعربية، والإسلامية. وهذه المكونات لا امتدادات لها تتعدّى الهوية الوطنية<sup>(70)</sup>.

ولكنّ ميثم الجنابي، الذي خصّص أجزاء كتابه الثلاثة للتبشير بفلسفة الاستعراق، وشرح معالم الهوية العراقية، لم يُقدّم في الحقيقة أيّ فكرة نظرية يُمكن أن نسمّيها فلسفية بأيّ معنى كان للفلسفة؛ فالفلسفة التي اسمها فلسفة الاستعراق هي نفسها يُطالب الكاتب بإسنادها إلى «رؤية فلسفية متكاملة تأخذ بصورة منظومة مكونات العراق»<sup>(71)</sup>، من دون أن يرتقي بها فعلياً إلى مستوى نظريٍّ ومُحاجة فكرية مُقنعة، وظلّت مُجرّد أُمّيات وشعارات، وفي أغلبها رطانة، ولم تتوضّح بعد كلّ هذا الجُهد معالم الهوية الوطنية التي يُنشدّها.

### علي الوردي: فهم العراق

كان التّفكير بالوجود الواقعي الاجتماعي المحلي، والبدء بمُعاينة المجتمع العراقيّ بما هو كذلك، واعتبار تعدّديته وتنوّعه وحتّى تناقضاته، وعدّ ذلك كله بمثابة القضية المركزية الأولى، هو ما ميّز نمط التّفكير الوطني. وضمن هذا التّوجّه العراقي يأتي فكر عالم الاجتماع علي الوردي بمثابة تنويع. منذ مُسهلّ مسيرته الفكرية، بدا الوردي مُدشّناً مشروعاً فكرياً رئيساً ومُليحاً وهو: ضرورة معرفة المجتمع العراقيّ وفهمه. وقبل الإجابة عن سؤال النظام الاجتماعي السياسيّ الأمثل أو الأفضل، لا بدّ من معرفة علمية لطبيعة المجتمع نفسه. بدأت تبشير هذا المشروع تظهر في بيئة كانت مسرحاً لأيديولوجيات مُتباينة ومُتصارعة، ولكلّ واحدة منها مشروعها السياسي والاجتماعي؛ وعلى هذه الخلفية يُمكن

(70) الجنابي، العراق ومُعاصرة المستقبل، ص 15، 33؛ العراق ورهان المستقبل، ص 16،

90، 145، 148، 154، 156-159، 380.

(71) العراق ورهان المستقبل، ص 156.

قراءة الورددي. لا يعني ذلك، بأيّ حال من الأحوال، أن لعلّي الورددي، نظريّات جاهزة، أو حلولاً سحرية، بل كان فكره يتّخذ اتّجهاً عاماً لفهم العراق من أجل ترسيخ (أو استنبات) هويّة وطنيّة لا تضع مُسبّقات أيديولوجيّة، ولا تُسخر المجتمع لخدمة مقولاتها، إنّما هي تُسخر العلم في هذا السبيل. والعلم الاجتماعيّ، كما أشرت سابقاً، يُلجّ حتماً في صراعات الأيدولوجيا والسياسة لأنه معنيّ بمسائل التنظيم الاجتماعيّ، والبحث عن مشكلات مجتمع ما يزال يبحث عن التنظيم السياسيّ والاجتماعيّ الأمثل. والفهم العلميّ الاجتماعيّ يستند، أيضاً، إلى مبادئ فلسفيّة، وله في المُحصّلة أبعاد فكريّة وسياسيّة، بل إنّ التفكير سياسيّ ضرورةً كما يقول دولوز<sup>(72)</sup>.

كان الورددي من منظور الفكر العراقيّ أوّل مُفكّر غني بالمجتمع العراقيّ علمياً. ومنطلق عمله هو أنّ فهم العراق، ماضياً وحاضراً، لا يبدأ إلّا بالعينيّ: المجتمع العراقيّ، ومنظوراً إليه في تاريخه الفعّال في وجوده الحياتي والرمزي اليوم، لا ذلك التاريخ المُصطنع الميث. وكان يُدرك أنّ عمله يُتهم بالإقليمية والشُعوبية من طرف القوميّين، وبالرجعية من طرف الماركسيّين، وبالخروج على العقيدة والدّين من طرف الدّينيّين<sup>(73)</sup>؛ كان الورددي خارج الأيدولوجيات الثلاث وداخل العراق لأنّه، ببساطة، أنتج نهجاً مختلفاً لفهم الحالة العراقيّة، نابذاً المفاهيم والمَقولات الرّائجة أيديولوجياً آنذاك.

وقبل أن أعرض أفكاره وأطروحاته أجد ضرورة تقديم توضيح منهجيّ تتبّاه هذه الدّراسة مفاده أنّه ليس مهماً مدى صدق أو خطأ فرضيّات الورددي الشّهيرة عن الشّخصيّة العراقيّة، لا سيّما فرضيته عن ازدواج هذه الشّخصيّة<sup>(74)</sup>، فهذه

See Cisney, Vernon W., «Becoming-Other: Foucault, Deleuze, and the Political Nature of Thought», in (*Foucault Studies*, No. 17, April, 2014), p.36.

(73) يُنظر الورددي، لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، ج1، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1969، ص317؛ الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص330.

(74) المصدر نفسه، ص46.

مسألة ليست فقط خارج حدود بحثي، بل هي أيضاً مسألة تجريبية لا تُقدّم شيئاً لما أُرْمِي إليه. إنّ ما يهَمّ هنا هو التّوجه الفكري الذي صعد هذه الشّخصيّة إلى منزلة شخصيّة ذات هُويّة خاصّة ومُتميّزة طبيعةً وواقعاً من منظور تاريخي اجتماعي لا ميتافيزيقيّ ماهويّ؛ والتّفكير في الهُويّة الوطنيّة هنا تفكير في إنسانٍ ومجتمع ودولةٍ وسياساتٍ تربويّة واجتماعيّة وثقافيّة، وطرقٍ تفكيرٍ تشكّلت تاريخياً ورمزياً على نحوٍ يُميّزها، إلى حدّ ما، عن غيرها من المجتمعات. وخُلاصةُ الفكرة هنا: ليس مُهمّاً صدق أو خطأ تشخيصات طبيعة الشّخصيّة العراقيّة، بل المُهمّ تحوّل الإنسان العراقي نفسه إلى موضوع خطابٍ وتفكيرٍ علميّين.

جاء في مُحاضرتي، التي طُبعت كُتيباً صغيراً بعنوان شخصيّة الفرد العراقي: «إنّنا في هذه المرحلة العصيبة التي نمرُّ بها اليوم ينبغي علينا أن نفهم نفسيّة الشعب العراقي وكيف تنشأ شخصيّة الفرد فيه وذلك لكي نَعْرِفَ نَسُوبَهُ أولاً، كيف نسير به قُدماً في مَجالات الحياة الجديدة»<sup>(75)</sup>. (التّشديد لي). تُسلّط هذه السُّطور الضوء على طبيعة عمله الاجتماعي: الفهم الاجتماعي والسياسي معاً: السياسة بمعناها الاجتماعي الواسع وبمعناها المؤسّساتي الدولي. وعليه، فإنّ هذا الفهم لا يَقْصِدُ أبداً الشّخصيّة بمعناها النّفسي الفردي، ولا تعني نفسيّة الشعب إلّا كُليّته موضوعاً للتّفكير والنّظر والتّخطيط والإصلاح، وهذا هو رهان فكر الوردّي بأسره. وهو الرّهان الذي جعل منه المُفكّر الوحيد الذي ارتقى بالمجتمع العراقيّ علمياً إلى مَصافِ هُويّةٍ متميّزة. كان البحث في «نفسية المجتمع العراقي» و«شخصيّة الفرد العراقي» يجري في مرحلة دَعَاها الوردّي «المرحلة العصيبة»، فما هذه المرحلة العصيبة؟

في بدايات الخمسينيّات، أي المرحلة التي يُشير إليها الوردّي، كان العراق يشهد نهضةً مدنيّةً وأدبيّةً وفكريّةً؛ في الشّعْر والقصّة، وفي حقل علم الاجتماع، والتّاريخ، وبداية الدّراسات الفلسفيّة، وحُقُول مَعْرِفيّة أُخرى، وكان هناك أيضاً

(75) الوردّي، د. علي، شخصيّة الفرد العراقي: بحث في نفسيّة الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث، منشورات دار ليلي، لندن، ط2، 2001، ص45. (ط1، 1951).



مدُّ ثوريّ يَمَلأ الميدان العام، والمُثَقَّفون في أغلبهم مُعارضون، وهم في الغالب إمّا يساريّون وإمّا قوميّون. وكان الوردّي يَكِيل لأجهزة الدّولة، وسياساتها الاجتماعيّة، انتقاداته، وسُخريته أيضاً، رَغْم أنّه كان يعمل في مُؤسّساتها الرسميّة، وهذه ميزةٌ سوف تَتَلاشى في العراق الجُمهوري، ولم ينتم إلى تيار سياسي ولم يتبنَّ حرفياً أيديولوجيا سياسيّة مُعيّنة من الأيديولوجيات السائدة آنذاك.

في نهايات الأربعينيّات وبدايات الخمسينيّات كان هناك ميدانان عامّان؛ أولهما ميدان عامٌ يَخصّ الدّولة نفسها، حيث يعمل المُثَقَّفون في الوزارات والصحافة والجامعات، أمّا الثّاني، فكان ميدان المُعارضة، الذي نشطت فيه الخلايا الشيوعيّة، ونوادي القراءة، والصالونات الأدبيّة، والصحف، والنقابات العماليّة والمُنظّمات الطلابيّة<sup>(76)</sup>. في هذا المُناخ المُتوتّر سياسياً حدثت انتفاضات، وأخرى كانت على وَشْك الحُدُوث، وتزايد ارتباط البلاد بمعاهدات أجنبيّة، ولكنه أيضاً مُناخ ثقافة تفتّح على العالم، وعلى الثقافة العلمانيّة، ضمن شرط عالمي جديد؛ في هذا المناخ أدرك الوردّي أنّ مهمّة ضروريّة تقع على عاتق المُثَقَّف العراقي هي فَهْم نفسيّة الشعب العراقي ما دام هذا المجتمع هو موضوع الإصلاح والثّورة. ويجب ألا ننسى أيضاً أنّنا رِفقة أكاديمي تعلّم في أكاديميّات غربيّة يُريد أن يُوَظَّف ما تعلّمه، على وجه أمثل، في معرفة مُجتمعهم. ولا شكّ في أنّ الفارق النّوعيّ بين المجتمع الغربي الذي أمضى فيه عدّة سنوات دارساً ومُتعلّماً نَمَطاً مُختلفاً من الحياة، يُمجّد قيم الحرّيّة والفرديّة والعمل، ويجعل الحقيقة رهينة مصالح الإنسان والمجتمع، من جهة، ومُجتمعهم العراقي حيث مازالت تعيش غالبية أبنائه ضمن شروط القُرون الوسطى، وحيث التّفكير الغيبي والطقوس التي لا تُقدّم شيئاً لخير الإنسان، والثّقافة التي تُحارب قيم الحرّيّة والتغيير والإصلاح، والسياسات الحكوميّة التي أخذت تبتعد شيئاً فشيئاً عن المجتمع العراقي، تاركة الإنسان العراقي فريسة جهل وتخلف، والأيدولوجيات

الثورية المضدحة بشعارات الحماسة من جهة أخرى، أقول إن هذا الفارق النوعي دفعه إلى أن يُجند المعرفة التي اكتسبها في سبيل التغيير، أو بتعبير آخر إن هذا الفارق النوعي خلق نمطاً من المثقفين اضطلعوا بمهمة إصلاح مجتمعاتهم في فترة زمنية لم تكن سوق النشر، والكتابة والقراءة، تخضع إلى رقابة السلطة السياسية المطلقة، ولم تكن الدولة في حينه الراعي المطلق. في العهد الملكي كان هناك ميدان عام يتحرك فيه المثقفون ويتواصلون، ويعبرون عن آرائهم بحرية نسبية. هذه الصورة الاجتماعية الثقافية المركبة تتشكل فعلياً من عناصر متباينة لمجتمع يدخل بعضه (لا سيما المدني) في عالم حديث وبعضه الآخر، وهم الأغلبية، ما زالوا يعيشون تحت خط الفقر ضمن شروط حياة قاسية ومُتخلفة.

رصد الوردي في العهد الملكي فجوة تعمق بين الحكومة والمجتمع. يكتب: «إنَّ الفجوة بين الشعب والحكومة في ازدياد على الرغم مما تقوم به الحكومة من أعمال مجيدة. وليسمح لي حكامنا أن أصارحهم بالحقيقة المرة: هي أنهم يزحفون في أعمالهم بينما الشعب يقفز في أفكاره، أو هو يكاد يطير بها طيراناً»<sup>(77)</sup>. ليس المجتمع العراقي في الخمسينيات هو نفسه مجتمع العشرينيات؛ لقد تزايدت أعداد المتعلمين، والمثقفين، وحاملي الشهادات العليا، وانفتح العراق على العالم، وتمثل بسرعة توجهات الفكر الغربية، السياسية والاجتماعية، واندرج المثقف في عملية بناء الدولة الوطنية، وبدأت تنلّم أو تهدم الجدران القائمة بين الريف والمدينة، ووجدت الأيديولوجيات الثورية أنصاراً ومؤيدين داخل الريف العراقي. والجيل الجديد من المثقفين متنوع التوجهات، وفي أغلبهم ينتمون إلى فئات اجتماعية تمثل الطبقة الوسطى المتشكلة حديثاً، التي تختلف في طريقة تفكيرها عن طريقة تفكير النخبة السياسية المستمرة منذ قيام الدولة.

### نقد أنماط التفكير السائدة

تضمنت محاضرة شخصية الفرد العراقي دعوة الباحثين والمفكرين العراقيين

(77) الوردي، د. علي، أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص307.

إلى التُّزول من أبراجهم العاجية لِيَتَغَلَّغُوا في المُجتمع العراقي لمعرفته، فلقد كان جُزء واسع من الخطاب الفكري العراقي، ثورياً كان أم مُحافظاً، مُعارضاً أم سُلطوياً، يَغصُّ إِمَّا بِطُوبَاوِيَةٍ كاسِحة وإِمَّا بِشَعَارَاتِيَةٍ لا تَخْتَلِفُ عن تلك الطُوبَاوِيَةِ، وكِلَاهُمَا يَحْمِلُ قَوَالِبَ جاهزة لفهم المُجتمع. وصار لا بدّ من فَحص طبيعة هذا التَّفكير الطُوبَاوِي السائد في الفكر العراقي وأشكاله وصيغته. وأوّل أشكاله سيادة النُّزعة الأدبية، أو الشعرية، في الفكر والثقافة والحياة. في لبّ الثقافة العراقية نُزوع نحو التخييل الأدبي والشعري، والحدّات التي تحتفي بها الثقافة العراقية هي حدّات شعرية دائماً، ويُنسب للعراق فضل الرِّيادة في هذا الميدان التحديثي. إن الشعر ديوان العراق حقّاً، وأبرز مُمثلي الثقافة في العراق هم شعراء. يكتب عبد الرزّاق محيي الدّين: «لقد كان الشعر المعاصر أسبق مظاهر حياتنا إلى التحوّل والتبديل، وكان ما داخله من روح العصر ومذاهب الحياة المُحدثة أكثر مما داخل أي مظهر فكري آخر»<sup>(78)</sup>. والوردي يُكرّس كتاباً كاملاً هو أسطورة الأدب الرفيع لتناول هذه الظاهرة. وفي المبنى السّجالي لهذا الكتاب، الذي كان ردّاً على مَقالات كتبها عبد الرزّاق مُحيي الدّين وآخرون، تظهر آراء الوردي بِخُصوص الشعر والأدب واللُّغة والنحو وغير ذلك من مسائل تتعلّق بالحياة الأدبية. وهو يتناول هذه الظواهر من منظور اجتماعي. وفي الحقيقة أنّ آراءه في هذا الميدان تنتمي إلى سوسيولوجيا الثقافة، أو الدّراسات الثقافية<sup>(79)</sup>. وفي ضوء ذلك، يَرصد الشُّروط الاجتماعية التي أسهمت في ظهور ظاهرة فكرية أو ثقافية مُعيّنة، كما يُحدّد الأدوار الجديدة التي يتعيّن على الأدب أن يُؤدّيها اليوم.

(78) الوردي، أسطورة الأدب الرفيع، ص 34.

(79) أصاب الغدّامي عندما عدّ علي الوردي أوّل من بيّن أثر الشعر العربي السيّئ في تكوين الشّخصيّة العربيّة، ولكنّه قلّل من شأن ما كتبه الوردي باعتبارها كتابة صحفية وليست منهجية، مع أنّ كتابة الوردي كانت ضمن منهجية اجتماعيّة واضحة وإن خلت، بحكم تقدّمها، من تهويمات المُصطلح الحدّاثي العربي؛ يُنظر الغدّامي، عبد الله محمد، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربيّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 2، 2005، ص 87.

أثارت آراؤه ردود أفعال كثيرة، بعضها مُتشنَّج، وبعضها علمي، ولكنها جميعاً تُثبت وتكشف أهميَّة الصوت النَّقدي الاجتماعي الجديد. وإذا كانت مواقفه من الشعر العربي التقليدي، مثلاً، مُصاحبة لثورة الشعر العربي الحديث، التي بدأت في العراق ثم انتشرت إلى بقيَّة البلدان العربيَّة، فهذا لا يعني أنَّ الوردي كان يَنْتقد شكلاً شعرياً، إنّما كان يَنْتقد الفعالية الشعرية نفسها بما يشوبها، كما يشوب غيرها، من طُرُق تفكير لا تُناسب المجتمع الحديث. والشعر العربي، كما يرى الوردي، كان بلاءً على العرب في جاهليّتهم وإسلامهم، وعبر تحليل هذا الشعر اجتماعياً، يكتشف أنَّ الدور الذي كان يُؤدِّيه الشاعر كمُحارب جعلَ الشعر نفسه يُعنى باللفظ ما دامت مُهمَّة الشعر الحماسة والفخر. وهذه الوظيفة الاجتماعيَّة، التي كان يُؤدِّيهما الشعر رفَعَت مكانة الشاعر، ولكنها أيضاً أثَّرت في اللُّغة نفسها، فالشعر هو الذي خلق اللُّغة العربيَّة، لا العكس، بمعنى أنَّ صناعة الشعر فَرَضَتْ على اللُّغة خصائص مُعيَّنة تُناسب تلك الصناعة<sup>(80)</sup>.

إنَّ هذه الآراء حول طبيعة الشعر العربي اجتماعياً لا تتوقَّف عند حُدود نَظْم الشعر، لأنَّها ليست نقداً أدبياً، إنّما تتعدَّاه إلى ما يُسمَّيه التَّفكير الشعري<sup>(81)</sup>، الذي يجري على الطَّريقة نفسها التي يجري عليها الشعر. فالشعر ليس موضوعاً، بمعنى أنَّه يقوم على هوى الشاعر ورغباته، وغير معنيٍّ بالحقائق، وجماليته لا شأن لها بالصِّدق أو الكذب، بل إنّ أعذب الشعر أكذبُه. ويرى الوردي أنَّ هذه الخِصال التي تُميِّز الشعر باتتْ جزءاً من التَّربية العامَّة، وعلاماتٍ فارقةً على طريقة تفكير، لم يقتصر أثرها «على الشعراء فقط، بل شَمَلَ أيضاً الكثير من المُفكرين وحَمَلَة الأقلام والخطباء»<sup>(82)</sup>. ولشدة عنته من طريقة التَّفكير هذه يعزو هزيمة العرب في حزيران/يونيو عام 1967 إلى ولعهم بالشعر<sup>(83)</sup>. والخطاب

(80) علي الوردي، أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص 80-81، 95، 132-133.

(81) الوردي، لمحات، ج1، ص 314.

(82) المصدر نفسه.

(83) المصدر نفسه، ص 307.

السياسي هو أيضاً شعري. ولا جدال في أنّ هذا الموقف من الشعر العربي القديم، سيكون دائماً، أو سيُحسب هكذا، ضدّ التوظيف القومي للشعر العربي، فتسفيه الشعر العربي تفرّغ لمُحتوى البناء القومي المُتخيّل للأُمّة العربيّة. فالشعر أحد وسائل بناء الأُمّة، وهو الذي حَفِظ وجودها، حتّى إنّ سعدون حمّادي أحد أبرز أيدولوجيي السُلطة البعثية، الذي يرى أنّ «الأدب أفضل وسيلة للتعبير عن الشعور»، ذهب بعيداً في تطرّفه ورأى الشعر الحرّ، الذي يُتخذ عنوانَ الحداثة العراقيّة، «مظهراً من مظاهر الانحسار في الشعور القومي»<sup>(84)</sup>.

والنقد نفسه يصحّ على النّحو العربي؛ فصُعوبته ظاهرة اجتماعيّة ولا تنتمي إلى مجال اللّغة مُجرّدة عن بُعدها الاجتماعي. وأبرز ظاهرة مُعقّدة وصعبة في هذا المجال الإعراب، التي تكثّفت بسبب سيادة الثقافة الشفاهية. كما أنّ للسُلطة دورها في تفسير ظواهر ثقافيّة مُعيّنة؛ إنّ أحد أسباب ازدهار النّحو ورواجه هو تقريب السلطان للنحويّين، وعمل هؤلاء على بذل جهودهم للتزلف للسلطان، ومردّد هذا الاهتمام من طرف السلطان بالنحو هو لتجميل المجلس، وكلّ من حضر مجلسه وجب عليه أن يُقدّم ما يُجمل المجلس. ويُرجع الاهتمام الزائد باللّغة، والزخرف اللّغوي، إلى أسباب طبّقية، فالطبقات العليا في المجتمع تجد في اللّغة أرسقراطية تبتعد بها، وتتميّز، عن بقية الطبقات الدُّنيا، وتخلق لها من جرّاء ذلك أعرافاً تتوافق عليها بما ينسجم مع وجودها الاجتماعي.

وخلقت هذه الشُّروط ما يُسمّى بالأدب الرفيع، وخلق عقليّة طوباوية، ومُثقفين ومُفكرين ينظرون إلى مُجتمعهم من بروج عاجيّة. لذلك يدعو العرب إلى التخفيف من غلوائهم الأدبية، لأنّه ما زال بعض الأدباء يبحث بشكل طوباوي في

(84) حمّادي، د. سعدون، «الأدب والوعي القومي: آراء فيما يجب أن يكون»، في مجموعة كُتاب، دور الأدب في الوعي القومي العربي، مصدر سابق، ص 32-33. يُنظر الانتقادات التي وُجّهت لهذا الرأى، ص 47 فما بعد. ويُنظر في الكتاب نفسه مجموعة البحوث التي تتناول دور الشعر في صيانة الوحدة العربيّة: د. نوري حمودي القيسي، «الوحدة ودور الشعر قبل الإسلام»، (ص 59-89)، ود. عادل جاسم البياتي، «الشعر ونضال الوحدة في صدر الإسلام»، (ص 97-124).

جَوْهر الجمال والكمال، ومن يُطالع صُحفنا وجرائدنا يظنُّ أننا نعيش في عالم الأدب وحده<sup>(85)</sup>.

نَمّة شكلٌ آخر من التّفكير الطوباوي وهو التّفكير الدّيني، الذي يجري على نَسق أفلاطوني، من دون أن يتبيّن ما يتّلاءم من المُثل العُليا التي يدعو إليها الدّينيون مع الطبيعة البشرية. والتّفكير الدّيني يرى سُوء الأخلاق هي سبب ما نُعانيه من تَدْهور وتفسُّخ، والإصلاح يكون أخلاقياً وعظيماً<sup>(86)</sup>. لا بدّ من إدراك وتقدير واقعين لهذا الفاصل التركيبي بين دعوات أخلاقية دينيّة مُطلقة وطبيعة بشرية مليئة بنقائص غريزية لا يُمكن التخلّص منها بسهولة. وفي الحقيقة هذا سبيل أكيد لنقد المُطلقيات، أيّاً كانت منابعها وغاياتها، الذي هو في الوقت نفسه نقد للسلطة: إن «الأفكار المُطلقة شبكات صيد بيد الطُّغاة»<sup>(87)</sup>. ويُمكن أن نُضيف أيضاً أن الأفكار المُطلقة هروب من الواقع الفاسد إلى واقع كامل، أو مقاومة لواقع فاسد بواقع كامل.

والنّمط الثالث من التّفكير غير الواقعي هو التّفكير الجماهيري الحماسي، الذي تُحرّكه عاطفة انفعالية غير مُتروّية. وكان الجُمهور مادّة مُناورات الأحزاب، وتحركاتها في الشارع العراقي لا سيّما بعد ثورة 14 تموز/ يوليو 1958. كانت قوّة كلّ حزب ترتّهن بما لديه من أنصار ومؤيّدين صدرت من بعضهم أفعال أساءت إلى الأحزاب نفسها، ما ولّد واقعاً اجتماعياً مُنقسماً بشدّة، وقابلاً للتفجّر

(85) الوردی، أُسطورة الأدب الرفیع، ص 144، 161، 181، 189، 192-201، 293، 298؛ خوارق اللاشعور أو أسرار الشّخصيّة الناجحة، دار الورّاق للنشر، لندن، ط 2، 1996، ص 218؛ الوردی، جريدة القادسية، عدد 1904، في 3/8/1986، نقلاً عن عمر، د. معن خليل، رَوّاد علم الاجتماع في العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1990، ص 60.

(86) الوردی، د. علي، وُعّاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط 1، 1995، ص 5؛ يُنظر أيضاً النقد الذي وجّه إلى الوردی من وجهة نظر دينية، العسكري، السيد مرتضى، مع الوردی في كتابه وُعّاظ السلاطين، القسم الأول، كلية أصول الدّین، مطبعة باقري-قم، ط 4، 1997، ص 8.

(87) الوردی، أُسطورة الأدب الرفیع، ص 268.

في لحظات محورية من تاريخ العراق الجمهوري. في بيئة كهذه تُصبح العواطف والانفعالات الكثيفة غير المُتعلّلة الواقع الوحيد، ويحلّ واقع افتراضي ويزوي الواقع الاجتماعي الذي يفترض أنّ الثورات والانتفاضات قامت من أجل تحسينه. وشملت هذه الانفعالية النتاج الفكري نفسه، وربما هي بدأت به أصلاً. إن الجمهور يفرض، أحياناً، نوع الكتابة التي يطلبها من الكاتب. والوردي كان قد شَخَّصَ تغيُّراً في ذوق القُرّاء بعد ثورة تموز/ يوليو 1958؛ فالكتابة الهادئة لا تتناغم مع الثورة، لذلك أعلن عن عزمه اعتزال الكتابة في الوقت ذاته الذي فتحت فيه الثورة الباب واسعاً للكتابة والنشر<sup>(88)</sup>.

### نقد الأيدولوجيا والفلسفة

تُكْمُنُ شموليّة الأيدولوجيا في ما تدّعيه من قدرة تفسيرية شاملة، ورؤى مُحدّدة وبقينية تنبع في الأصل من تعريفات ماهويّة لمفاهيم مركزية: الحقيقة، والعقل، والذات، والتاريخ، والأمة. ومفاهيمها لا تُخالطها هُجّة، ولا تتخلّلها نسبّيات، ولا تعدّدية. وفكر الوردي الاجتماعي النقيض المباشر لهذه الأيدولوجيات. وأوّل نُقطة تصادم تبدأ من مفهوم الشّخصيّة العراقيّة نفسه. إنّ ازدواجيّة الشّخصيّة العراقيّة، موضوعته الشهيرة، تقويض فعلي للأساس المعرفي والأنطولوجي الذي يستند إليه التفكير الأيدولوجي؛ وأوّل هذه الأسُس هو قدرة الوعي على تفسير الواقع وفهمه وتغييره وقلبه وتثويره؛ وازدواج الشّخصيّة يبطل، بدءاً، هذه القُدّرات المنسوبة إلى الذات من طرف الأيدولوجيات الشمولية (القوميّة، الماركسيّة، الدّينية). وأبرز وجوه هذا الإبطال هو أنّ الشّخصيّة المُناط بها الفعل هي نفسها بحاجة إلى أن تكون موضوع نظر ومُعالجة ثقافيّة اجتماعيّة؛ أمّا الوجه الآخر هو أنّ ازدواج الشّخصيّة يُبطل الثنائية التي تتمسّك بها جميع هذه الأيدولوجيات: ثنائية الخير والشرّير، الصديق والعدوّ، المُوالي والمُناهض.

(88) الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص26، 313  
فما بعد؛ شخصيّة الفرد العراقي، ص45.

وتُشكك موضوعه ازدواجية الشخصية في الوعي النقّي، الذي تزعمه الأيديولوجيا ضمناً أو صراحةً. وهذه المضامين الفكرية مُستتبعات لفكرة ازدواجية الشخصية، التي هي نقض لفكرة الانسجام الفكري والقيمي، لفكرة انسجام الوعي ووحدته ونقائه. وكان تناول الوردی لموضوع الأحلام، والشعور واللاشعور يجري ضمن هذا السياق:

إنّ من الجدير بنا، ونحن في هذه المرحلة الحرجة من تاريخنا المملوء بالنكبات، أن نعتني بدراسة اللاشعور وما فيه من الدفائن والخبايا التي تُسير الإنسان في أموره الاجتماعية من حيث لا يشعر. إنّ قسطاً كبيراً من بلائنا الذي نحن فيه ناتج من كوننا نَعتمد في جميع خطبنا ومقالاتنا وفي مواعظنا ونصائحنا، على الشعور وحده ونهمل اللاشعور<sup>(89)</sup>.

قد يتساءل المرء عن علاقة الشعور واللاشعور بالمرحلة الحرجة التي نمرّ بها وبُنكباتنا وبلائنا؟ لا بدّ من التأكيد مرة أخرى أنّ كلّ ما كتبه الوردی كان يخرج عن حدود الاجتماعي الضيقة، ليشمل السياسي والفكري بعامة، لمعرفة المجتمع ككلّ. وكلّ معرفة اجتماعية سياسية حتماً، وتعبيرات «المرحلة الحرجة»، و«المرحلة الصعبة»، وغير ذلك تُشير في هذا الاتجاه. فمارس دور المفكر العضويّ من دون الانغماس بالشأن السياسيّ المباشر. وعلى عكس سياسات التربية التي اتبعتها أيديولوجيا الضبط والتّهذيب الرامية إلى الوحدة والتّمائل والتّطابق، توخّى إشاعة الاختلاف والتمايز داخل المجتمع الواحد نفسه، فهذه هي طبيعة المدينة الحديثة، التي كان العراق بحاجة لها، وكان يفتتح عليها شيئاً فشيئاً. والاتفاق الذي هو هدف أيديولوجيات السّلطة والمُعارضة سواء بسواء، كان للوردی رأي آخر فيه، فهو: «يبعث التماسك في المجتمع، ولكنّه يبعث فيه الجمود أيضاً»<sup>(90)</sup>. لا يدفع الاتفاق والتماسك الاجتماعيّ والسياسيّ على

(89) الوردی، د. علي، خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، دار الزّراق، لندن، ط2، 1996، ص55.

(90) الوردی، مهزلة العقل البشري، ص20.



الإبداع، بل يُكرّس التقليد، وإذا ما طرأ اختلاف في مجتمع كهذا، فإنما هو اختلاف شخصي على رعاية التقاليد، وليس اختلافاً مبدئياً على التقاليد نفسها.

استنفرّت أفكاره النقدية مجسّات الفكر القومي، وكتب أحدهم: «وعلى صعيد الثقافة الاجتماعية، يُنبري كُتّاب اجتماعيون لتحليل ظاهرة ما أسموه ازدواج الشخصية العربية دونما وعي بقوانين الجدال الاجتماعي، وبمُقاضاة خرافية لإنساننا عبر مُقارنات تافهة مع مخلوقات وهمية ذات طبيعة صافية لا تناقض فيها»<sup>(91)</sup>. مثّلت فكرة ازدواجية الشخصية خرقاً للتفكير الأيدولوجي لأنّها طعن بمبدأ الهوية القومية. وفي الوقت الذي كوّنت فيه هذه الأيدولوجيات سردية مثالية عن الفرد العراقي، يُصوّر الوردي، بالمقابل، ملامح طبيعة أخرى مُختلفة. والنزاع لم يقتصر على حدود تفسير الشخصية العراقية فقط، بل توسّع فعلاً ليشمل بناء هذه الشخصية العقائدي وتاريخها كلّ. وهو التاريخ نفسه الذي جهد الخطاب القومي على رفع منزلته ثقافياً وتربوياً إلى منزلة مثال يجب أن يُحاكى. وأيدولوجيا التماثل والوحدة والتطابق لا تُطبق بالتأكيد أي إمكانية للتعدّد والاختلاف، وهو أمر لا يقتصر على الحاضر فقط، بل يمتد بحكم شموليته إلى الماضي والتراث والتاريخ. وكانت موضوعة الوحدة الثقافية إحدى موضوعات التأميم الثقافي القومي، وظلت تتأرجح في جوهر هذه الوحدة بين اللغة والدين كما مرّ بنا في الفصل الثاني<sup>(92)</sup>. والوحدة الثقافية مُقدّمة أولى للدعوة إلى السياسية الأحادية.

ولنأخذ مثلاً على هذا التأميم الثقافي في قراءة التراث من حقل الدّراسات الفلسفية. يُشدّب أستاذ التصوّف عرفان عبد الحميد تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي الثّر من أجل المحافظة على الوحدة والانسجام، وما دراسته للتصوّف

(91) السيد جاسم، عزيز، مُنطلقات اشتراكية في قضايا الثقافة والأدب والفن، مطابع وعي العمل، بغداد، ط1، 1977، ص34.

(92) يُنظر أيضاً مجموعة مُؤلّفين، وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المُنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.

إلا «محاولة مُخلصة للنظر في مُجمل الحركة الصوفية من خلال (تصوّر قرآني خالص) بعيد عن المُحاباة وتأويل الأقاويل سرفاً واعتسافاً من أجل التوفيق بين أفكار هؤلاء الفلاسفة وبين حقائق الإسلام وعقائده، فإن الوقت قد آذن وحن لأن نتجاوز حالات (الانفصام الخطيرة) في فكرنا الإسلامي ونعود به من جديد إلى (الوحدة والاتساق) وذلك بإسقاط كلّ عنصر غريب لا يلتئم مع فلسفة الإسلام من الاعتبار<sup>(93)</sup>. لذلك كان الفارابي وابن سينا بما في «فلسفتيهما من عناصر أفلاطونية، وأفلاطونية مُحدثة» ومنهج إشراقي، يُمثّلان تياراً مُغترباً «عن حقائق الإسلام وجوهره» ويسري هذا الحكم على نظريات أبي يزيد البسطامي، والحلاج، والشهرزُودي الحَلبي المقتول، وابن عربي «وسوى هذه النظريات الصُوفية مما لا يقع - كما يُصرّح الإمام الغزالي في «تقدير الإسلام ولا تدخل في تعاليمه»<sup>(94)</sup>. وتشمل عمليات البتر هذه المُتصوّفة المُتفلسفين، لأنهم أظهروا خروجاً على الدّين «يستهدف غرس نزعات عَدَمية في المجتمع لا تُعترف بحدود الدّين وقيوده»<sup>(95)</sup>. ويرى عرفان عبد الحميد ما رآه ابن خلدون: «وأما حكم هذه الكتب المُتضمّنة لتلك العقائد المُضلّة وما يوجد منها أو من نُسختها بأيدي النّاس مثل الفُصوص والفتوحات المكيّة لابن عربي، والبَدّ لابن سبعين، وخلع النعلين لابن قسّي، فالحكم في هذه الكُتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وُجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتّى ينتهي أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة العامّة في الدّين بمحو العقائد المُختلّة»<sup>(96)</sup>.

هذه صورة من صور أيديولوجيا التماثل الثقافي التي عرضت ظروف نشأة بعضها في أيديولوجيا التّربية والتّعليم مُنذ بدايات الدّولة العراقيّة الحديثة، واستمرّت بنسّقها هذا نفسه في خطابات مؤرّخين ومُتفلسفين وسياسيين

(93) عبد الحميد، د. عرفان، نشأة الفُلسفة الصوفية وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993، ص 7.

(94) المصدر نفسه، ص 20.

(95) المصدر نفسه.

(96) ابن خلدون، «فتوى ابن خلدون في شأن التّصوّف» بذيل كتابه شفاء السائل، ص 97، نقلاً عن عرفان عبد الحميد، نشأة الفُلسفة الصوفية، ص 21.

وعسكريين. وهي الأيديولوجيا وطريقة التفكير التي دعا الوردى إلى الثورة عليها<sup>(97)</sup>. وما من ثورة على مستوى الفكر إلا إذا وضعت مُقَدِّمات هذا الفكر نفسه موضع تساؤل. وأظن أن أحد أهم مُقَدِّمات الفكر العراقي اليقينية والثوق. لذلك جاء فكره تجسيدا لنزعة في الشك قبل تقرير الحقائق. إنَّ العالم مُتغيّر، وقُدرة الإنسان على المعرفة تقتضي التمهّل وإعادة النظر في المُتداوّل من المعرفة الاجتماعية بأشكالها كافة: التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية. وكى ما يُؤسّس شَكِّته هذه، أو لنقلُ نقديته، يضعُ موضع التساؤل مفهوميّن يُمثّلان عِماد كلِّ تفكير أيديولوجي هما: العقل والحقيقة<sup>(98)</sup>. وفي ظنّي أنّه يُمكن مدّ خيوط الوصل بين نقده لهذين المفهوميّن المركزيين ورؤيته للشخصية العراقية. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن نقده للعقل والحقيقة يتّخذ من التجربة الاجتماعية والتاريخية أساساً له، بمعنى أنه ليس نقداً نظرياً محضاً. ليس العقل أو الوعي ملكةً جوهريةً لها قُدرات أصيلة وفريدة على المعرفة، بل العقل أسير ما يُسمّيه الوردى الإطار الفكري:

إنّ الإطار الفكري الذي ينظر الإنسان من خلاله إلى الكون مؤلّف جزؤه الأكبر من المُصطلحات والمألوفات والمُفترضات التي يُوحى بها المُجتمع إليه ويغرزها في أعماق عقله الباطن. والإنسان إذن مُتأثر بها من حيث لا يشعر. فهو حين ينظر إلى ما حوله لا يدرك أنّ نظريته مُقيّدة ومحدودة. وكل يقينه أنّه حرٌّ في تفكيره. وهنا يكمن الخطر، فهو لا يكاد يرى أحداً يُخالفه في رأيه حتّى يثور غاضباً ويتحقّر للاعتداء عليه<sup>(99)</sup>.

ويُقسّم الوردى ما يُسمّيه بقيود العقل، أو العناصر التي يتألّف منها الإطار

(97) الوردى، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص 330.

(98) يُنظر الحيدري، إبراهيم، علي الوردى: شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط 1، 2006، ص 171-179؛ والمرهج، د. علي عبد الهادي، «الرؤى الفلسفية للعلامة الدكتور علي الوردى»، في: نُخبة من الباحثين، علي الوردى: قراءة نقدية في آرائه المنهجية، الحضارية للطباعة والنشر، بغداد، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2008، ص 47 فما بعد.

(99) الوردى، خوارق اللاشعور، ص 47.

الفكري على ثلاثة أنواع: النفسية، والاجتماعية، والحضارية. نفسياً، هناك من الميول والرغبات والاتجاهات ممّا لا يعلمه الفرد أو لا يقع تحت تحكّمه، تُشكّل جميعها عقله الباطن، وتُفرض عليه تقييمات وأحكاماً يظن أنّه اختارها حرّاً، وهو في جميع الأحوال متأثر بهذا الإطار النفسي، الذي لا فكّك له منه؛ أمّا الإطار الاجتماعي، فظاهر من انتماء الفرد إلى جماعة أو طبقة أو طائفة، أو بلد، وهذه الانتماءات تُترك أثرها، بدرجة أو بأخرى، على أحكامه وتحيّزاته وتعصّبه ربّما؛ أمّا القيود الحضارية، فتتمثّل في الأفكار التي تُسهم في تشكيل عقلية أبناء الحضارة الواحدة رغم اختلافاتهم الفئوية والفردية. هذا يعني أنّه ليس ثمة كيان مُستقل اسمه العقل، يستطيع أن يعرف الحقيقة بشكل مُجرّد ومُنزّه وغير غرضي؛ فليس ثمة عقل يعمل من دون غرضية، وآفة العقل البشري، وهي طبيعته في الوقت نفسه، أنّه يميل إلى مصلحته الشخصية. لذلك يُشكّك الورد في كلّ شخص يزعم البحث عن الحقيقة المطلقة. تُحكّم هذه القيود قبضتها على العقل، وتبدو الحقيقة أمامه مثل هَرَم لا يرى منه غير وجه واحد يُلائمه. ومضمون فكرة المنطق الحديث، على عكس المنطق القديم الثنائي القيمة، هو أنّه ليس ثمة حقيقة مطلقة: كلّ شيء نسبي ومُرتنن بمنظار الفرد المفروض عليه اجتماعياً. والحق والباطل، في منظور المنطق الحديث، أمران اعتباريان. ورغم ذلك ما زال مُفكّرنا المعاصرون يُفكّرون على وفق أسلوب المنطق القديم. إنّ الحقيقة لا تُنبثق من العقل، إنّما هي تابعة لإرادته، وتكوّن على وفق مصالح النّاس ورغباتهم. لذلك، فإنّ معيار الفكرة، بعبارة براغماتية، ليس سوى نفعها وقابليتها على التطبيق<sup>(100)</sup>.

وعلى وفق تصوّراته هذه، يمنح الورد الصدارة للسفسطة والسوفسطائيين،

(100) المصدر نفسه، ص 55-60، 78، 95، 272؛ مهزلة العقل البشري، ص 17، 48، 151؛ وعاظ السلاطين، ص 230؛ أسطورة الأدب الرفيع، ص 268؛ لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (ج 2)، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ج 2، ص 306-307؛ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، لندن، ط 2، 1994، ص 17-18.

ويرى في انحسار الفكر السُّوفسطائيّ خسارةً للبشرية جَمْعاء، لقد كانوا الأقرب إلى منطق الحياة الواقعية. وَضِمْنَ صِياغاته النّقديّة كان ابن خلدون، وليس سُقراط، هو الذي أنزل الفَلْسَفة من السماء إلى الأرض، لأنّه أوّل مُفكّر هجر التّفكير الوعظي، وبحث بحثاً واقعياً لمعرفة قوانين المُجتمع ونواميسه<sup>(101)</sup>. وهذا ما كان الوردّي يدعو إليه: «إنّنا نحتاج إلى منطق جديد يُطابق نواميس الحياة الواقعيّة. وبهذا المنطق نُنْجُو من هذا الازدواج العجيب في شخصياتنا أو عقولنا»<sup>(102)</sup>. ليس نقد مفهومي الحقيقة والعقل وكلّ ما يتصل بهما ترفاً فكرياً، ولا هو محض كلام نظري، بل هو نقد لهما ضِمْنَ الثقافة والفكر السائدين في العراق؛ ولنمط الحياة السائدة، ودعوة لفهم الطبيعة البشرية. وعلى أساس ذلك، يُمكن وضع حُطّة الإصلاح المنشود.

لم يَظهر في المشهد الفلسفي العراقي الحديث من قرأ اجتماعياً المفاهيم الأساسيّة التي يستند إليها التّفكير الأيديولوجي، بل ظهر هذا الموقف من داخل الفكر الاجتماعي. وسبب ذلك، كما أظن، أنّ الفَلْسَفة، التي هدفها الفهم والتّفسير أَهْمَلَت، في الفكر العراقي، تفسيرَ الواقع الاجتماعي، كما غابت العلوم الاجتماعيّة، لا سيّما الفكر الاجتماعي الوطني، عن إطار الدّرس الفلسفي في العراق ومُضامينه. وإذا ما توقّرت على شيء من ذلك، فليس أكثر من غِطاء خارجي تزييني أو ترقيعي، ودائماً ما يكون مُستعاراً كمَقُولات عامّة؛ بتعبير آخر لا نَجِد أيّ أثر أو تأثير للكتابة الاجتماعيّة في الدّرس الفلسفيّ العراقيّ، إنّ المُتفلسف العراقي ليس معنياً أصلاً بتفسير عالَمه الاجتماعي، وإذا ما عُني به، فإنّما لصَبّه ضِمْنَ مَقُولات الأيديولوجيا الجاهزة. وليس ثَمّة كتابة فلسفية عراقية

(101) المصدر نفسه، ص 55-60، 78، 95، 272؛ مهزلة العقل البشري، ص 17، 48، 151؛ وُغَاط السلاطين، ص 230. أسطورة الأدب الرفيع، ص 268؛ لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، (ج2)، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ج2، ص 306-307؛ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص 17-18.

(102) الوردّي، خوارق اللاشعور، ص 94.

عُيِّنَ بالواقع العراقي ووضعت باعتبارها بصائر علي الوردي الاجتماعية.

والسبب الثاني هو أنَّ معظم النتاج الفلسفي في العراق كان في خدمة أيديولوجيات مُعيَّنة، وليس سائغاً لنتاج كهذا أن يُشكَّك في أُسس كل تفكير أيديولوجي، وهو الإيمان الوثوقي بالعقل والحقيقة الأداتيين، أي لا بدَّ من مُصادرات ومُسلّمات يُنطلق منها هذا الفكر. والحقيقة القومية أو الماركسيّة أو الدّينية مُصادرة أولية. أمّا وظيفة العقل ودوره، فهو عقلنتها وتسويغها نظرياً، هو دور إجرائي لازم عن هذه الحقيقة وليس مُنتجاً لها. وتشكيك الوردي في العقل والحقيقة كان، في الواقع، تشكيكاً في مُصادرات الأيديولوجيات الثلاث هاته. وهو لم يَخُصَّ هذا المَجال لأغراض نظريّة ولا فلسفيّة محضة، إنّما كان يُعرّي أساليب تفكير هذه الأيديولوجيات وأدواتها في واقعه الفكري. بالمقابل، على الرّغم من الدعوات المُستمرة من طَرَف مُشتغلين في ميدان الفكر الفلسفي إلى الخصوصيّة الفكرية، فإنّها لم تستند إلى فكر اجتماعي علمي. لقد ظلّت مجرد دعوات عامّة من دون تطبيق حقيقي، ومن دون مُستند معرفي يُوقّر لها أساساً فكرياً صلباً. ويُعبّر الدكتور محمد جابر الأنصاري عن ذلك خير تعبير: «ولكن صوته (أي علي الوردي نفسه) ما لبث أن ضاع في غَمرة الضجيج الأيديولوجي الصاخب حينئذ يساراً ويميناً، بحيث لم يتحول إلى تيّار فكري أو مدرسة يُشارك فيها آخرون»<sup>(103)</sup>. وفي الحقيقة نحن هنا أمام مُفارقة: كان المجتمع مُجرّد مفهوم شأنه شأن المفاهيم الفلسفية التي تُريد أن تُفسّره، فكان هو الآخر كيّناً تجريدياً. ولقد تابعت الفلسفة في هذا الاتجاه التّفكير الأيديولوجي خطوة بخطوة، وكانت خادمة له.

وثالث الأسباب سيادة التّفكير النظري المُجرّد، الذي صار شبه غواية، أو عَظالة، يُلوك مقولات ومفاهيم جاهزة في كُتب تاريخ الفلسفة، فأضعف ذلك من القدرة على رَبْط النّظريّ بالمُمارسة الفكرية الاجتماعية. إنّ الفكر الفلسفي رَغْم

(103) الأنصاري، د. محمد جابر، التّأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1995، ص 55.

طبيعته التجريدية العالية، فإنه أولاً وقبل كل شيء انشغال بمشكلات اجتماعية ومعرفية وأخلاقية تنتمي إلى الحاضنة الاجتماعية التي ظهر فيها هذا الفكر، ومهما علّت تجريدته يظل في التحليل الأخير تفكيراً في عالمه الاجتماعي بشكل أو بآخر.

وسبب رابع، ربّما هو الأهم، الحظرُ الشامل الذي فرّضته السلطة البعثية الشمولية لفترة ليست قصيرة من تاريخ الفكر العراقي الحديث على التفكير النقدي في جميع حقول المعرفة، ولم يكن هناك خيارٌ غير المنظور القومي، البعثي تحديداً، المفروض على الباحث المتفلسف العراقي، هذا إن كان خياراً فعلاً. ولا شك في أنّ مثل هذا الشرط وأدّ كل تفكير نقدي حرّ، وقاد إلى انحطاط وفجاجة يتّسم بهما في العادة كل تفكير يُسخّر لأغراض الدعاية الأيدولوجية والسياسية. ومن الأمثلة على ذلك قراءة عبد الستار الراوي (1941-) للمعتزلة كتراث يمدّ أواصر علاقة تاريخية مع الأيدولوجيا القومية الاشتراكية<sup>(104)</sup>. وكرّس علي حسين الجابري قدراً من كتابته لتمجيد الدكتاتور، وتزييف الواقع الاجتماعي بالتهليل لما سُمّي بنظرية العمل البعثية<sup>(105)</sup>.

### نقد السرديات التاريخية

تميّزت كتابة الوردية الاجتماعية باستغراقها في التاريخ، ومُسوّغ ذلك تعذّر فهم حاضر المجتمع العراقي من دون معرفة تاريخه. وكان يُعبّر عن وجهة نظر في تفسير هذا التاريخ، ويجب أن توضع في سياقها التاريخي الدقيق. وصراع تكييفات التاريخ والاستحواذ عليه صورة من صور الصراع على الراهن، والفكر العراقي مثال حيّ على ذلك. كان رُعاة الدولة القومية بحاجة إلى تاريخ مقدّس يُلبّي أصالة مفقودة<sup>(106)</sup>. ولقد عرضت في الفصول الثلاثة الأولى جهود القوميين والبعثيين في هذا الاتجاه. وهناك أيضاً إسلاميون يُريدون التاريخ الإسلامي

(104) يُنظر الراوي، د. عبد الستار، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة 2، 1986، ص 10.

(105) يُنظر علي حسين الجابري، الأطر الفلسفية لنظرية العمل البعثية في البناء والحرب.

(106) العروي، عبد الله، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، ص 137.

طبيعته التجريدية العالية، فإنّه أولاً وقبل كلّ شيء انشغال بمُشكلات اجتماعيّة ومعرفيّة وأخلاقيّة تنتمي إلى الحاضنة الاجتماعية التي ظهر فيها هذا الفكر، ومهما علّت تجريدته يظلّ في التحليل الأخير تفكيراً في عالمه الاجتماعي بشكل أو بآخر. وسبب رابع، ربّما هو الأهمّ، الحظرُ الشامل الذي فرّضته السُلطة البعثيّة الشُموليّة لفترة ليست قصيرة من تاريخ الفكر العراقي الحديث على التّفكير النّقدي في جميع حقول المعرفة، ولم يكن هناك خيارٌ غير المنظور القوميّ، البعني تحديداً، المَفروض على الباحث المُتفلسف العراقيّ، هذا إن كان خياراً فعلاً. ولا شكّ في أنّ مثل هذا الشرط وأدّ كلّ تفكير نقدي حرّ، وقاد إلى انحطاط وفجاجة يتّسم بهما في العادة كلّ تفكير يُسخّر لأغراض الدعاية الأيدولوجيّة والسياسيّة. ومن الأمثلة على ذلك قراءة عبد الستار الراوي (1941-) للمعتزلة كُثرات يمدّ أواصر علاقة تاريخيّة مع الأيدولوجيا القوميّة الاشتراكيّة<sup>(104)</sup>. وكّرّس عليّ حسين الجابري قدراً من كتابته لتمجيد الدكتاتور، وتزييف الواقع الاجتماعي بالتهليل لما سُمّي بنظرية العمل البعثيّة<sup>(105)</sup>.

### نقد السّرديات التاريخية

تميّزت كتابة الوردي الاجتماعية باستغراقها في التاريخ، ومُسوّغ ذلك تعدُّر فهم حاضر المجتمع العراقي من دون معرفة تاريخه. وكان يُعبّر عن وجهة نظر في تفسير هذا التاريخ، ويجب أن تُوضع في سياقها التاريخي الدقيق. وصراع تكييفات التاريخ والاستحواذ عليه صورة من صُور الصّراع على الراهن، والفكر العراقي مثال حيّ على ذلك. كان رُعاة الدّولة القوميّة بحاجة إلى تاريخ مُقدّس يُلبّي أصالة مفقودة<sup>(106)</sup>. ولقد عرضت في الفصول الثلاثة الأولى جهود القوميّين والبعثيّين في هذا الاتّجاه. وهناك أيضاً إسلاميّون يُريدون التّاريخ الإسلامي

(104) يُنظر الراوي، د. عبد الستار، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، الطبعة 2، 1986، ص 10.

(105) يُنظر عليّ حسين الجابري، الأطر الفلسفية لنظرية العمل البعثية في البناء والحرب.

(106) العروي، عبد الله، الأيدولوجيا العربيّة المعاصرة، ص 137.



مُقَدَّساً، وإحدى هذه الإرادات، تلك التي مثلها عماد الدّين خليل، كانت تَظْمَح من إعادة كتابة التاريخ زَرْع الإحساس لدى المُثَقِّفين «بالاستعلاء الثقافي والحضاري على بقية الأمم والتواريخ والحضارات»، وتصحيح ما وَرَدَ في كتب التاريخ الإسلامي نفسها من أكاذيب وأخطاء أحدثها مُؤرِّخون مُسلمون. فلقد جاء في تَوارِيخهم عن رجال الإسلام الأوائل خِلاف ما نعهده عنهم<sup>(107)</sup>. وانطلاقاً من هذه النّظرية التبجيليّة والتقدسيّة لتاريخ الإسلام، ينبغي مَحْوُ جزء ليس قليلاً من كِتابات المؤرّخين المُسلمين المُتقدِّمين. وكتابة التاريخ بهذا المعنى تصحيح للتاريخ طبقاً للصور الزاهية التي تراها مُخيّلة المسلم اليوم عن عهد الصحابة، العهد الذي جَسَّد، كما يرى عماد الدّين خليل، مبادئ الدّعوة الإسلاميّة. ونُقطة الرّهان هنا جليّة، وهي المُطابقة بين مبادئ الدّعوة الإسلاميّة وتاريخ الإسلام، والنّظر إليهما شيئاً واحداً. ومُخيّلة المسلم اليوم، كما تظهر عند أحدهم، ترى أنّ «تاريخ العرب مليء بالأمجاد، بل كلّ نسيج واحد، لا تجد فيه خللاً، فهم في جاهليتهم وإسلامهم، في ماضيهم وحاضرهم، يضعون المجد لِبَناتٍ فوق لِبَنات، ليقيموا لهم صَرْحاً شامخاً للمستقبل»<sup>(108)</sup>.

وعلى هذه الخلفيّة من صِراع السرديّات والهويّات التاريخيّة ينبغي قراءة تأريخ علي الوردي الاجتماعي، وعلى مَفْصَل الازدواجية بين نُسخة التاريخ الإسلاميّ الرسميّة والنّسخة الهامشيّة أو المَقْمُوعة<sup>(109)</sup>، ذات الحضور العميق في مِخيال قطاع واسع من المُجتمع العراقي، تُفهم عناية الوردي بالتاريخ الإسلامي. وكان من القلّة القليلة من المُثَقِّفين العراقيّين آنذاك الذين تصدّوا لِمُشكلة التاريخ الطائفي. وثمّة من يرى أنّه أنجز هذه المهمّة «بطريقة توزيع السيئات على الجانبين، لا بطريقة توزيع الحسنات التي يلجأ إليها التوفيقيون»<sup>(110)</sup>، ومع ذلك

(107) عماد الدّين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ، ص 24، 90.

(108) القاضي، محمود، العروبة ثورة وجهاد، مطبعة النجاح، بغداد، 1960، ص 60.

(109) يُنظر مكية، محمد، خواطر السنين: سيرة معماري ويوميات محلة بغدادية، تحرير رشيد

الخيون، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2005، ص 104.

(110) حسن العلوي، الشيعة والدّولة القوميّة في العراق 1914-1990، دار الثقافة للطباعة

والنشر، إيران - قم، (د. ت.)، ص 5.

وُصِفَ بحثُه في الطائفية بـ «السطحية»<sup>(111)</sup>. وفي المقابل، ثمة من رأى أنه كتب تاريخ الإسلام «من زاوية النضال الثوري لتحقيق العدالة، مُتَوَخِّياً تفسير الإسلام على ضوء ما كان يبدو أشدَّ الأحداث وَقَعاً في زمانه»<sup>(112)</sup>. وبالفعل، لم يُوفّر الوردي في نقده طائفة، إذ يرى أن جميع الطوائف الإسلامية تُفكّر بالطريقة الواحدة نفسها، ولذلك كانت هذه الطوائف طائفةً واحدةً وهي «الطائفة الأرسطوطاليسية»<sup>(113)</sup>، ولم يُقدّس التاريخ، ولا رجالاته، ولكنه بالطبع حاول أن يستخلص عبرة التاريخ الإنسانية والاجتماعية، فهذه غايته من دراسة التاريخ.

وتواتر مُقارنته بين الإمام علي ومعاوية تشديدً على اختلاف ليس بين شخصين فردين بل بين نموذجين مثل كل واحد منهما شكل التاريخ الإسلامي والدولة الإسلامية، فالدولة التي أسسها معاوية «دولة قومية طبقية قبل أن تكون دولة إسلامية ديمقراطية»<sup>(114)</sup>، أمّا الإمام علي «فكان يعطف على أهل الذمة ويُعاملهم مُعاملة المسلمين. أمّا التفريق بين العرب والموالي فلم يخطر له على بال. حتّى الكفرة كان لا يحب مُحاربتهم قبل مُحاربة الظالمين من المسلمين أنفسهم»<sup>(115)</sup>. الفرق إذن، بمصطلحات اليسار، بين الطبقة الأموية والاشتراكية الإسلامية. «فمحمد جاء بدين المساواة والعدل والرحمة بالناس جميعاً. ومن المؤسف أن نرى هذا الدين الاشتراكي يتحوّل على يد فُريش إلى دين للسيطرة والتّعالي والاستعباد»<sup>(116)</sup>. كان ثمن انتصار معاوية السياسي زوال قيم الإسلام السامية، أو بعبارة الوردي الحاسمة: «إنّ دين المساواة، الذي جاء به محمد بن عبد الله، دفن مع علي بن أبي طالب في قبره»<sup>(117)</sup>.

(111) الحيدري، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1998، ص 339.

(112) حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1789-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968، ص 420.

(113) الوردي، مهزلة العقل البشري، ص 151.

(114) المصدر نفسه، ص 62.

(115) المصدر نفسه.

(116) الوردي، وقاظ السلاطين، ص 164.

(117) المصدر نفسه، ص 165. تكرر لجوء مُثَقِّفين عراقيين إلى الإمام علي نموذجاً سامياً يجسّد =

يرى الوردى أنّ الكثير من مُشكلات العراق الراهنة تنحدر من ماضيه الإسلامي والعثماني، وأهم ما خلفه لنا هذا الماضي هو الطائفية، التي كانت أحد أسباب ازدواج الشخصية العراقية، وأحد مظاهرها<sup>(118)</sup>. لذلك جاءت آراؤه في هذا الصدد رسائل إصلاحية للواقع الاجتماعي والفكري العراقي، ولإثارة انتباه المثقفين والمسؤولين إلى هذه المسألة. بالطبع لم تُقابل تحليلاته التحذيرية إلا بالتجاهل ورُبّما السخرية في فترة كان معجم التفكير واللغة واقفاً عند حدود مفاهيم الصراع الطبقي أو القومي! ومع ذلك، فإن تحذيراته لم تكن من دون تشخيص الحل: الديمقراطية. وكان ذلك خلاصة كتابه دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (الصادر في العام 1965):

إنّ الشعب العراقي مُنشَقٌّ على نفسه وفيه من الصراع القبلي والطائفي والقومي أكثر ممّا في أيّ شعب عربي آخر - باستثناء لبنان - وليس هناك من طريقة لعلاج هذا الانشقاق أجدى من تطبيق النظام الديمقراطي فيه، حيث يُتاح لكلّ فئة منه أن تُشارك في الحُكم حسب نسبته العددية. ينبغي لأهل العراق أن يعتبروا بتجاربهم الماضية، وهذا هو أوان الاعتبار! فهل من يسمع؟<sup>(119)</sup>.

ولأغراض الحاضر بطبيعة الحال، رَسَم صلة وظيفية ماضية بين السُنّة والشيعة؛ لقد «كانوا جهة واحدة وفرّق بينهما السلاطين»<sup>(120)</sup>، وكلاهما قاوما السُلطة. بعث الإمام علي الثورة، وسار على نهجه الشيعة وأهل الحديث. الشيعة بسيفهم وأهل الحديث بأقلامهم<sup>(121)</sup>.

= على مرّ العصور معنى الخير والعدالة بوجه الشرّ والظلم، يُنظر الدكتور نوري جعفر، علي ومُناوئوه، مطبعة دار الحديث، بغداد، 1956؛ ميثم الجنابي، الإمام علي: القوة والمثال، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ط5؛ عزيز السيّد جاسم، علي سلطة الحق، تحقيق وتعليق صادق جعفر الروازق، طبعة محقّقة، منشورات الاجتهاد، 2000.

(118) الوردى، أسطورة الأدب الرفيع، ص228؛ ودراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1965، ص371.

(119) الوردى، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص383.

(120) الوردى، وعَظا السلاطين، ص231.

(121) المصدر نفسه، ص234.

لم تكن العناية بالتاريخ إلا لأثره العظيم في الحياة الاجتماعية الحاضرة، وما التدقيق في تفصيلات وقائع تاريخية مُعَيَّنة إلا لأنها تُلقِي الضوء على عُقدة أو مُشكلة حاضرة. فالمجتمع كما الفرد له عُقدة اجتماعية انحدرت إليه من ماضيه، ومُنطلق كل هذا التناول وظيفي براغماتي، لذلك ما كانت له أي عناية بتاريخ آخر من تواريخ العراق القديمة. بل اتَّخذ مواقف ساخرة ممَّن يعنون بالتاريخ الرافديني القديم، الذي صار في أيامه وإلى يومنا هذا نوعاً من غواية ثقافية فردية أو جماعية أو سُلطوية، ولكل طرف غاياته:

من المؤسف حقاً أن نرى العراق الحديث تسوده أفكار من نوع تلك الأفكار السُلطانية. فلقد أصبح كثير من المُتعلِّمين فيه لا يكثرثون بما يُصبُّ على رؤوس الفقراء من بلاء. جلُّ همِّهم مُنصبَّ على إعادة بناء المجد التليد. وهم لم يقتنعوا بمجد الرشيد وحده فجاؤنا علاوة على ذلك بمجد حمورابي وآشور بانيبال دأبهم أن يشيدوا المتاحف ويُعمروا القصور لكي يستحسن منظرها الأجانب ويرتفع بها اسم الوطن عالياً في سماء الخلود كما يظنون. ولو أصغينا إلى الأناشيد التي يترنمون بها كلَّ حين، لوجدناها تُردِّد ذكر «الوطن... الوطن». ولست أدري ماذا يقصدون بهذا الوطن الذي يتغنون باسمه. إنَّه في الواقع وطن الجلاوزة والمُترفين وأبناء الذوات. أمَّا الفقير فقد بقي، كما كان في أيام السلاطين، يفتَرش الأرض ويلتحف السماء<sup>(122)</sup>.

من وجهة نظر اجتماعية وظيفية تبغي تحقيق انسجام بين مُكوّنات المجتمع المُتنافرة، يُمكن للتاريخ أن يُؤدِّي وظيفتين متناقضتين، واختار الوردِي إحداهما، غريبة الخلافات التاريخية من أجل الحاضر عبر الموازنة لا الميل إلى جهة دون أخرى، الذي دَرَجَتْ عليه السُّلطة وأيدولوجيا التربية والتعليم والثقافة في العراق. وهذه الوظيفة لا أثر لها يُلمح في ما يتعلَّق بالتاريخ العراقي القديم، فالعناية به تكاد تكون أكاديمية، وثقافية محضة، ونوعاً من المُباهاة لا تُمثِّل شيئاً للوعي العراقي الحالي، ولا تُمثِّل جزءاً من رأسماله الرمزي؛ ليس ثمة رمزية روحية ولا

معنوية ولا حياتية لكل تلك الحضارات الغابرة في نفسية الإنسان العراقي اليوم وعقليته. وأظن أنّ هذا التّهالك على الإرث العراقي القديم، وجعله جزءاً من سياسات هوية هو تهالك أيديولوجي، أو ردّ فعليّ آني، ولكنه غير مُثمر ولا يُقدّم غير تظمين ثقافي لبعض المهتمّين والمثقفين والباحثين عن النّوادر.

والعناية بالتاريخ القديم وآثاره تُوازي في دلالتها، كما يُمكن أن نفهم، دلالة التّوجّه العسكري الذي انهمكت فيه الدّولة العراقيّة منذ بدايتها كما رأينا في الفصل الأوّل. فكلّاهما وسيلتان بيد السّلطة:

إنّ التجنيد الإجباري لا يَزَال اليوم، كما كان في العهد العثماني الغابر، سبباً من أسباب انشقاق الضمير في المجتمع العراقي. لقد كان اللازم بعد تشكيل الدّولة العراقيّة أن تُنسى الحكومة مسألة التجنيد الإجباري زمناً طويلاً لكي يتسنى بذلك لأبناء الشعب أن ينسوا تلك الولايات التي قاسوها في التجنيد على أيدي جلاوزة آل عثمان. ولكن المؤسف أنهم لم يكادوا يستقلّون حتّى رجعوا إلى التجنيد الإجباري بكلّ حماس<sup>(123)</sup>.

كانت النّزعة العسكرية، في منظور الدّولة، وكما أشرت في الفصل الأوّل، ضرورةً قصوى لتثبيت دعائم الدّولة المهتزة. والحقيقة أنّ التعويل على مؤسسة الجيش سيكون الشّغل الشّاغل للسلطة الحاكمة لأغراض داخلية دائماً، ولكنه سيكون أيضاً الشّغل الشّاغل لمن يُريد الانقلاب على السّلطة. ولم تكن ملاحظة الوردّي في مُراعاة ذاكرة أبناء الشعب العراقي المليئة بالولايات لتقدّم شيئاً لسُلطة، سُلطات، كانت تشعر بالتهديد الدائم.

بأيّ حال، تُجَلّي ملاحظة الوردّي حقيقة أنّ جوهر التّفكير المحليّ الوطني هو المُشكلة الاجتماعيّة، لأنّها مُشكلة النّاس الواقعيّين في زمان ومكان مُعيّنين. وتناولها ضمن مقاساتها الوطنية الواقعية، وليس ضمن أفق مقولات جاهزة ومُفبركة، هو الهوية الفعلية لا المُفترضة في الترسّيمة الأيديولوجية. إنّ إصلاح

(123) الوردّي، خوارق اللاشعور، ص 226.

الوطني المحلّي وبناءه لا يكون إلاّ عبر التعرّف على الوجود الاجتماعي للشخصيّة العراقيّة في تنوّعها وتعدّدها؛ وكان مشروع الوردي بأسره محاولة للتمهيد في هذا السبيل.

مرّت بنا طَوَال هذه الدّراسة تمثيلات صريحة أو ضمنية عن العراق والعراقيين، غالت بتضخيم الذات العراقيّة وصوّرت العراق في صورة أكبر من حُجمه وإمكانياته الفعلية، وهي تمثيلات غصّت بها أيدولوجيا التّربية والتعليم والثقافة. وجرى تمثيل العراق مُنذ العشرينيّات في صورة «بروسيا العرب»، البلد الذي سيُوخّذ العرب، عسكرياً بطبيعة الحال، والعراقي سليل كلكامش ونبوخذ نصر، وبغداد هي بغداد العباسيّين. ومن جهتها عملت الأيدولوجيات المُعارضة على صياغة فَهْم الواقع الاجتماعي الوطني ضمن مَقُولات أكبر منه وأوسع، فالقوميون والماركسيون والإسلاميون سواء بسواء لم يكونوا يرون عراقياً بلحمه ودمه، بل كانوا يرون نُمُودجاً تكوّن في مِخْيَالهم عبر الحماسة، والماضي المجيد، والحقيقة المُطلقة، فأشادوا يوتوبياتهم الخياليّة قريباً من السماء بعيداً عن الأرض. ومن بين الجميع، كان علي الوردي المفكّر الذي أنزل الفكرَ العراقيّ من السّماء إلى الأرض.

## الخاتمة

في اللحظات التي أكتبُ فيها هذه الخاتمة، كان العراق، موضوع هذه الدراسة، يعيش أشدَّ أزمائه التباساً وغموضاً. والتباس الزمان وغموضه تعبير تكرر دائماً، بالضبط كما تكرر في صدر هذه الدراسة على لسان الشيخ علي الشرقي في بداية تأسيس الدولة وفي هذه الخاتمة. وبين بداية تاريخ الدولة، وخاتمة دراستي، ما من أحد قادر اليوم على القول بثقة إنَّ هذه الدولة ستعمر أم ستلعب بها ضروف الزمان كما لعبت بمصائر أبنائها.

في هذه الدراسة احتشدت أفكار قاتلة وقتلة مجرمون فعليون تحت شعار «اللقلم والبندقية فوهة واحدة»، وضحايا وثوار، وعلميون وطوباويون حالمون أو مخادعون. وحرصتُ هذه الدراسة على أن تُتيح للأصوات الكثيرة التعبير عن نفسها، وحرصتُ في الوقت نفسه وبالقدر الذي تستطيع أن تُدلي بصوتها هنا أو هناك. واحتكمت في تقييم الأفكار إلى سياقها التاريخي، ولكن لا يمكن عدّ هذا السياق عذراً وتسويغاً. وهذه التاريخية في حدّها هذا ذريعةٌ تسويغية أكثر منها أداة للفهم. إنَّ اللجوء إلى ما يُسمّى بالشرط التاريخي لتسويغ أفكار تسلطيّة، أو دعوات شوفيّنة، أو نزعات شموليّة كليّة، ذريعة واهية تاريخياً أيضاً. ففي الوقت الذي نشط فيه دُعاة إهمال الحرية لصالح الوحدة وبذريعة ضرورات الصراع مع الاستعمار، كان هناك من يدعو إلى وضع الحرية في الصدارة، وفي الوقت الذي ارتفعت فيه أصوات تُسفّه الديمقراطية وتعدّها بضاعة زائفة، كان هناك من نظر إلى الديمقراطية السبيل الأمثل للحكم والتنظيم والإدارة، وفي الوقت الذي صرف

فيه الكثيرون النّظر عن المسألة العراقية لصالح مسائل أخرى، ومع ذلك لم يُقدّموا شيئاً يُذكر، كان هناك من وَضَعَ في مُقدّمة أولوياته التفكير في الشأن العراقي. ليس الشرط التاريخي، إذن، ذريعةٌ تصلح للتسويق، ولكنه يصلح بطبيعة الحال للفهم والتفسير. وكانت هذه الدراسة في هذا الاتجاه.

في جميع الأيدولوجيات الرئيسة القومية والماركسيّة والإسلاميّة ثمة تفاوت بين الفكر وموضوعه المُفترض، فاتّجه الفكر إلى موضوعات يتوهمها ويتخيّلها ويحلّم بها ضمن آلياته الخاصّة، ومن ثم يقرّض نتائج ما توصل إليه على الواقع العراقي، الموضوع المُفترض، كعيّنة اختبارية: أيدولوجيات تُفكّر بمنطق كُلّي لا تُقيم للخصوصيّة المحليّة اعتباراً، تُنطبق مقولاتها على كلّ واقع على حدّ سواء، إلى منطق قومي، كان جلّ همّه بناء أمة مُتخيّلة، وتصوير الواقع على وفق ذلك، إلى منطق ديني شُمولي، في الغالب، كغيره من أيدولوجيات، يضع على عاتقه الوصاية على المجتمع، ويَزعم امتلاك الحقيقة، وعلى أساس فهمه لهذه الحقيقة، يجب أن يُصاغ الواقع الاجتماعي، فضلاً عمّا يخترمه من انقسام طائفي جوهري. وتنامت رِفقة ذلك تخييلات بُطوليّة، وألقى أيدولوجيون عراقيّون على أنفسهم مُهمّات أوسع من قدراتهم وقابليّاتهم، وتخيّلوا أنفسهم بروسيا العرب. وكان ذلك شبه نسق فكري اندرج فيه أغلب القوميّين تقريباً. وبالتأكيد ما كان لهذه التخييلات أن تفعل شيئاً لولا وجود قوة مادّية اقتصادية عسكريّة عززتها، وأسهمت قبل ذلك بنشوئها وانتشارها أيدولوجياً، ولكن أيضاً أسهمت في استنفادها وتحولّها، في الأخير، عوامل انهيار الدولة نفسها.

في الوقت الذي لم يَجِدْ فيه الملك فيصل الأوّل العراقيّين أمةً واحدةً، مضت أيدولوجيّات تتخيّل أمةً وتسعى إلى تحقيقها في الخيال، أما الواقع الحسّي الذي يعيشون فيه، فكان وَهْماً بالنسبة لهم، لا يصح التفكير فيه، حتّى بلغ الأمر بأحدهم، سعدون حمّادي، أن أنكرَ الزمنَ الحاضر وعده مُجرّد نقطة رياضيّة. وكانت هذه هي المُعضلة الحقيقيّة، التي شخّصها المُفكّر العراقيّ الواقعيّ علي الوردي، الذي رأى ببصيرته الثاقبة منذ خمسينيّات القرن العشرين



المآلات الكارثية التي تقودنا إليها أيديولوجيات وأفكار سادت المناخ الفكري وهيمنت عليه كخيارات فكرية نهائية ووحيدة.

ويصدق هذا الحكم على الكتابة الفلسفية في العراق، أعني تلك التي كانت تمثيلات لأيديولوجيات، ونحن مهما بحثنا اليوم فلن نجد فيها ولو نصاً فلسفياً واحداً يُلقي الضوء علينا نحن العراقيين، لأن للفلسفة في العراق تاريخاً آخر (أو لا تاريخ لها بالأحرى) لا صلة له بتاريخ العالم الاجتماعي الذي ظهرت فيه، فتاريخها ربّما يواكب أو يلتحق بتاريخ أخرى خارجية، ويسير في ظلّها كنسخة باهتة لا معنى لها. إنّ جهود ياسين خليل، مثلاً، لبناء نظرية للعلم في مجتمع لا يُنتج العلم، وقراءة التراث العربي على وفق ذلك، وتحديد فعالية الفلسفة على الطريقة العلمية المعاصرة هو مسعى لا تاريخ وطنياً له، بل يتّصل بتاريخ آخر في أمكنة أخرى، ولا يعني الفكر العراقي بشيء لا من قريب ولا من بعيد. وحينما نتناوله اليوم، فإنه لن يتحدّث إلينا إلّا كما يتحدّث نصّ مُترجم عن الإنكليزية أو الألمانية.

الممارسة السياسية الاجتماعية وحدها معيارٌ نهائي وأساسي للتحقق من مدى ملاءمة الحلول والقيم الفكرية، وهي الميدان الوحيد لنجاعة الخطط الفكرية النظرية، التي تعمل، نظرياً و/أو فعلياً، على صياغة واقع مجتمع معيّن. وهذا أمر يُمكن بلوغه من خلال التفكير العلمي والجماعي والحرّ، وهي شروط ثلاثة غابت عن توجهات الفكر في العراق الحديث، وحلّ محلّها تفكير أحادي حزبي فئوي رغبوي. ولم تكن القنوات التي جرى عبرها الفكر العراقي غير الإثنية والطائفية، والحزبية الضيقة، والأيديولوجيا كبؤرة للنظر والتنظير، وما عدا ذلك من قيم المدينة والمدنية والتحضّر والوطنية العراقية الحقيقية قد قُمت بقسوة، وأُهملت، وضاع صوتها في ضجيج أيديولوجيا اليمين واليسار على حد سواء. وفي ظلّ بيئة فكرية كهذه قلقة ومُربية وغير مُستقرّة ومُناورة كان من الطبيعي ألاّ يُنمو فكر فلسفي عقلاني، فارتفع صوت التفلسف المُتحرّب، وبلغ حدود الدعاية الفجة. واستحال الاجتماع العراقي حياةً لاجتماعية.



## ثبت بأسماء الأعلام

- إبراهيم، عبد الفتاح 198-200، 327-334  
ابن خلدون 128، 351، 354  
أبو طيخ، السيد محسن 32  
أرسطو 128، 264  
أرندت، حنة 48  
أرينخ، بيخو 17-18  
أفلاطون 22، 198  
ألتوسير، لويس 20، 22-23، 200  
الآلوسي، حسام الدين 12، 94، 97، 174،  
202-214، 218  
إنغلز، فريدريك 154، 164، 216، 277  
أندرسن، بندكت 75  
الأنصاري، محمد جابر 355  
بابا، هومي 317  
البدرى، عبد العزيز 247-248  
بارام، أمانتيا 335  
البرزاز، عبد الرحمن 64-67، 87-90  
بطاطو، حنا 33، 145، 155، 158، 313  
ابن الحسين، فيصل (الملك فيصل الأول)  
29-43، 55، 57، 67-68، 237، 264  
البنّا، حسن 243، 245، 280  
بونابرت، نابليون 16-17  
بوير، كارل 291  
البيطار، نديم 115  
بيكون، فرانسيس 227  
بيل، الجس جيرترود 29
- التكرلي، فؤاد 191  
تونغ، ماوتسي 125  
الجابري، علي حسين 114، 132، 356  
الجادر جي، كامل 62، 332-333  
عزيز السيد جاسم 81، 115، 120  
جعفر، نوري 196  
الجمالي، محمد فاضل 50-55، 67، 71  
جميل، حسين 326، 337  
الجنابي، ميثم 338-339  
جيمس، وليم 205  
الحائري، محمد تقي الدين الشيرازي 34  
حتي، فيليب 100  
حداد، نقولا 152  
الحديثي، نزار 107  
الحسني، عبد الرزاق 30، 37  
حُسين، صدام 63، 80، 84، 132، 133،  
134، 335-336  
الحُضري، ساطع 42-50، 52، 59-63، 67،  
71، 73، 83، 88، 111، 134، 237،  
311-312، 335  
الحكيم، السيد محسن 183-184  
الحكيم، السيد محمد مهدي 249  
حمّادي، سعدون 114، 122-123، 134-139،  
312، 346  
خالص، صلاح 193  
الخالصي، آية الله مهدي 34، 37

- خُدوري، مجيد 313  
 الخفاجي، عصام 32، 175-174، 196  
 خليل، عماد الدين 296-297، 304-308، 357  
 خليل، ياسين 90-99، 103-104، 106، 365  
 الخميني، روح الله 290  
 خيرى، زكي 158-159  
 خيرى، سعاد 153  
 داروين، تشارلز 227  
 دافيس، إريك 312، 315  
 دو تراسي، دستوت 16-17، 21  
 الدورى، عبد العزيز 76-78، 83، 84، 101-103  
 103، 106، 181  
 دولوز، جيل 340  
 دويتشر، إسحق 178  
 الرازي، أبو بكر 216  
 الراوي، عبد الستار 356  
 الرحال، حسين 57، 142-152، 156  
 الرزاز، منيف 78-79، 120، 125-130، 181  
 الرضاوي، معروف 71-72  
 الرفاعي، طالب 248  
 ريكور، بول 20  
 رينان، إرنست 45، 49  
 زيدان، عبد الكريم 245-246  
 السامر، فيصل 194  
 السامرائي، عبد الله سلوم 86، 105-106  
 السباعوي، يونس 56  
 ستالين، جوزيف 45، 159، 164، 167-168  
 آل سبكر، عبد الواحد 35  
 سلامة، غسان 313  
 سميث، أنتوني 74-75  
 سوسة، أحمد 82  
 السياب، بدر شاکر 109، 124  
 السيد، محمود أحمد 143، 152  
 شبيب، عبد الرزاق 63  
 الشرقي، الشيخ علي 7، 13، 316-323، 332، 333، 363  
 شميت، كارل 116، 170  
 شوكت، سامي 62-63، 106  
 الشيرازي، صدر الدين 226-228  
 الصائغ، يوسف 191-192  
 صارم (حسين محمد الشبيبي) 166-167، 193  
 الصدر، محمد باقر 13، 249-304  
 صدقي، بكر 59، 324  
 الصواف، محمد محمود 243  
 الطاهر، عبد الجليل 192  
 طرابيشي، جورج 113  
 العاني، نمير 197  
 عبد الجبار، فالح 83، 195، 202  
 عبد الحميد، عرفان 85، 350-351  
 عبد الله، ثابت 32  
 عبد الله، عامر 198  
 العروبي، عبد الله 194  
 العلوي، حسن 70  
 العلوي، هادي 12، 106، 219-228  
 العلي، صالح أحمد 76، 194-195  
 عفلق، ميشيل 12، 62، 84، 109-120، 121-122، 124، 132، 170، 312، 335  
 العيسمي، شبلي 86  
 غدامير، هانز جورج 296  
 غازي الأول (الملك) 57  
 غرامشي، أنطونيو 22، 40-41، 200  
 غيلنر، إرنست 24، 74، 315  
 غيرتز، كليفورد 15  
 الفارابي، أبو نصر 22، 216، 218، 351  
 فانون، فرانز 125  
 فرح، إلياس 84، 122، 124-125  
 فرمان، غائب طعمة 189  
 الفكيكي، عبد الهادي 104  
 الفكيكي، هاني 121  
 فهد (يوسف سلمان يوسف) 12، 163، 166-172، 224  
 فوزي، فاروق عمر 82

- فيخته، يوهان 45، 88  
 قاسم، عبد الكريم 103، 104، 184، 190،  
 335-334  
 قطب، سيد 244-245  
 قوجمان، حستيل 196  
 آل كاشف الغطاء، محمد حسين 184-185  
 كاظم، عباس 32  
 كانط، عمانوئيل 128، 263  
 كُبة، محمد مهدي 55، 75، 84  
 كوبلستون، فريدريك 24-25  
 كوك، السير بيرسي 29-30  
 كونت، أوغست 148، 150، 306  
 لوكاتش، جورج 200، 271-272  
 لونكريك، ستيفن 238  
 لينين، فلاديمير 21، 125، 127، 164، 165-  
 166، 172، 196، 200، 214، 272  
 ماركس، كارل 17-21، 125، 127، 128،  
 153-154، 164، 165، 196-197، 216،  
 223، 227، 271، 304  
 مازيني، جيوزيبي 45  
 مانهايم، كارل 21-22، 134  
 مناف، متعب 104  
 محمود، زكي نجيب 23  
 المدرس، فهمي 236-237، 313-316  
 محيي الدين، عبد الرزاق، 105، 344  
 مطر، سليم 337-338  
 مطلب، محمد عبد اللطيف 196  
 المظفر، الشيخ محمد رضا 236، 239-240  
 المعري، أبو العلاء 216، 218  
 مكية، كنعان 62، 106  
 ملاط، شبلي 250، 256  
 مور، توماس 22  
 النائيني، محمد حسين 229-234، 241، 292  
 نظمي، جمال عمر وميض 31  
 نقاش، إسحق 322  
 الهاشمي، طه 64  
 هوركهايمر، ماكس 294-295  
 هيغل، فريدريك 17-18، 40-41، 126،  
 127، 128  
 الوردى، علي 13، 69، 311، 339-362، 364  
 وهيب، هاني 134

## المصادر والمراجع

أولاً: الكتب والمقالات العربية والمُعربة

- إبراهيم، د. سعد الدين وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2005.
- إبراهيم، عبد الفتاح، مقدمة في الاجتماع، مطبعة الأهالي، بغداد، ط1، 1939.
- \_\_\_\_\_، كلمة في وجهة المجتمع بعد الحرب، مطبعة الأهالي، بغداد، 1942.
- \_\_\_\_\_، دراسات في الاجتماع، مطبعة الرابطة، بغداد، 1950.
- \_\_\_\_\_، «منابع الفكر الديمقراطي بين النظرية والتطبيق في التجربة العراقية»، مجموعة مقالات أعدها للنشر شهاب أحمد الحميد، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2004.
- \_\_\_\_\_، على طريق الهند، جمع وتحقيق شهاب أحمد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 2004.
- \_\_\_\_\_، الاجتماع والماركسيّة، إعداد وتقديم شهاب أحمد الحميد، نسخة مصورة، 2005. (صدرت الطبعة الأولى عن دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980).
- \_\_\_\_\_، كلمة في المنهج القومي (موسوعة الفكر العراقي الحديث)، إعداد شهاب أحمد الحميد، مركز الرابطة للدراسات والبحوث الوثائقية، بغداد، 2006.
- أبو شهيو، مالك عبید وآخرون، الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات السياسية المعاصرة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، الطبعة الثانية، 1425 هجرية. (ج2).
- أحمد، د. عبد الإله، القصص الأدبي في العراق منذ الحرب العالمية الثانية: اتجاهاته الفكرية وقيمه الفنية، (ج2)، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، 1977. (ج2).
- الأدهمي، د. محمد مظفر، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني 1920-1932، مكتبة الذاكرة، بغداد، 2009.
- الأسدي، محمد هادي، «فتوى الإمام الحكيم حول الشيوعية»، في: الموسم (مجلة)، العدد 89، القسم الأول.

- الآصفي، الشيخ محمد مهدي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، في: جعفر الدجيلي (تحرير)، موسوعة النجف الأشرف، (ج9)، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1997.
- ألتوسير، لويس، وجورج كانغيلم، دراسات للإنسانية، ترجمة وتقديم د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981.
- الألوسي، د. حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.
- \_\_\_\_\_، بواكير الفلسفة قبل طالس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، دار الشؤون الثقافية، ط3، 1986.
- \_\_\_\_\_، التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1989.
- \_\_\_\_\_، الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد، 1990.
- \_\_\_\_\_، في الحرية: مقاربات نظرية وتطبيقية، منشورات بيت الحكمة، بغداد، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2010.
- \_\_\_\_\_، الفلسفة: آفاقها ودورها في بناء الإنسان والحضارة، الناشر بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2010.
- \_\_\_\_\_، العقلانية ومستقبلها في العالم العربي، دار القدس للنشر والتوزيع، عمان، 2011.
- \_\_\_\_\_، تقييم العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
- \_\_\_\_\_، «الدرس الفلسفي في العراق من خلال الدكتور حسام الألوسي»، في: مجموعة باحثين، الألوسي المفكر والإنسان، بيت الحكمة، بغداد، 2011.
- \_\_\_\_\_، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، دار ومكتبة البصائر، بيروت، (المركز العلمي العراقي)، ط1، 2011.
- الأمين، محمد حسن، «آفاق المعاصرة في فكر الإمام الصدر»، في: نخبة من الباحثين، محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره، دار الإسلام، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.
- إنجلز، فريدريك، «رسالة أنجلز إلى يوسف بلوخ في كونيسبرغ، لندن في 21 أيلول 1890»، في: ماركس وإنجلز، مختارات، (ج4) دار التقدم، موسكو، (د. ت.)، (ج4).
- أندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نادر ديب، شركة قدمس، بيروت، ط1، 2009.
- الأنصاري، د. محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995.
- إهرنبرغ، جون، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة د. حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

- أوزكirimلي، أوموت، نظريات القومية: مقدمة نقدية، ترجمة معين الإمام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة - بيروت، ط1، 2013.
- آيرلاند، فيليب ويلارد، العراق: دراسة في تطوره السياسي، كتاب يبحث في نشوء الدولة العراقية وتقدمها، ترجمة جعفر خياط، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت- لبنان، 1949.
- الأيوبي، نزيه ن.، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
- باروت، محمد جمال، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 1994.
- البدراني، د. فاضل حسين، الفكر القومي لدى الأحزاب والحركات السياسية في العراق 1945-1958، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- البدري، عبد العزيز، حكم الإسلام في الاشتراكية، منشورات المكتبة العلمية لصاحبها محمد نمكاني، المدينة المنورة، ط2، 1965.
- البراك، د. فاضل، دور الجيش العراقي في حكومة الدفاع الوطني والحرب مع بريطانيا سنة 1941، الدار العربية للطباعة، بغداد، 1979.
- بري، باقر، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.
- البرّاز، د. عبد الرحمن، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية: دراسة قانونية دستورية مقارنة، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1958.
- \_\_\_\_\_، من روح الإسلام، مطبعة العاني، بغداد، 1959.
- \_\_\_\_\_، بحوث في القومية العربية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1962.
- \_\_\_\_\_، نظرات في التربية والاجتماع والقومية مع مقدمة ضافية في النكسة وعبرها، مطبعة العاني، بغداد، 1967.
- \_\_\_\_\_، «تربية الشعور القومي»، في: مجموعة من المؤلفين، قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول، القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، ط2، 1999. (مُستلّ من: البرّاز، عبد الرحمن، التربية القومية، بغداد: منشورات نادي البعث العربي، مطبعة العاني، 1956).
- \_\_\_\_\_، «تحرير القومية وتعريفها»، في: مجموعة من المؤلفين، قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول، القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، (مُستلّ من: البرّاز، عبد الرحمن البرّاز، هذه قوميتنا، (القاهرة: دار القلم، 1964).
- \_\_\_\_\_، مع الشعب، إعداد حسن البرّاز، دار إثراء للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2010.
- بطاطو، حنا، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة د. عفيف الرّزّاز، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، 1995. (3ج).
- \_\_\_\_\_، «الدور السياسي للشيعنة وعملية الاندماج» في: مجموعة مؤلفين، المجتمع



العراقي: حفريات سوسولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ط1، 2006.

- بطي، رفائيل، ذاكرة عراقية، إعداد وتحقيق د. فائق بطي، دار المدى، ط2، 2003. (2ج).
- بكر، منير، الكتاب الصحفي الأديب فهمي المدرّس، مطبعة الجامعة، بغداد، 1979.
- بلقزيز، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004.
- \_\_\_\_\_، نقد الخطاب القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.
- البنا، حسن، الله في العقيدة الإسلامية، دار العلوم للطباعة، القاهرة، (د.ت).
- بيل، المس جيرترود، العراق في رسائل المس بيل 1926/1917، ترجمة وتعليق جعفر الخياط، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2003.
- ترب، تشارلز، صفحات من تاريخ العراق: بحث موثق في تاريخ العراق المعاصر منذ نشوء الدولة الحديثة حتى أواسط 2002، ترجمة زينة جابر إدريس، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006.
- الجابري، د. علي حسين، الأطر الفلسفية لنظرية العمل البعثية في البناء والحرب، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، د.ت.
- \_\_\_\_\_، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر: جدلية الأصالة والمعاصرة، القسم الأول، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1993.
- \_\_\_\_\_، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر: جدلية الأصالة والمعاصرة، القسم الثاني، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1996.
- \_\_\_\_\_، الإنسان والواجب: إشكالية فلسفية، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط1، 1998.
- الجادرجي، رفعت، تنشئة النظام الديمقراطي وإحباطه في العراق، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، 2004.
- الجادرجي، كامل، مذكرات كامل الجادرجي وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير، 1970.
- جاسم، عزيز السيد، منطلقات اشتراكية في قضايا الثقافة والأدب والفن، مطابع وعي العمال، بغداد، ط1، 1977.
- \_\_\_\_\_، الحقيقة الاشتراكية لحزب البعث العربي الاشتراكي في الفكر والتطبيق، الموسوعة الصغيرة (3)، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، بغداد، 1977.
- \_\_\_\_\_، جدل القومية والطبقة في السياق التاريخي لنشوء الأمة العربية وكفاحها القومي، بغداد، ط3، 2006.

- الجبوري، عبد الجبار حسن، الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي 1908-1958، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977.
- جدعان، د. فهمي، أُسس التقدم عند مفكرٍ الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط 3 (طبعة جديدة معدلة)، 1988.
- جرّار، ماهر، عبد الرحمن منيف والعراق: سيرة وذكريات، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط 1، 2005.
- جعفر، د. نوري، «بين الماركسيّة والعلم الحديث»، الأستاذ (مجلة)، المجلد الثامن، 1379هـ/1960م.
- الجمالي، حافظ، «الحُضري: شخصيّة وفكرًا»، في: مجموعة مؤلفين، ساطع الحُضري في كفاحه القومي والتربوي، (مجموعة البحوث التي أُلقيت في الذكرى المئة لمولده في نطاق أسبوع العلم السابع عشر)، مطبوعات المجلس الأعلى للعلوم، سوريا، 1977.
- الجمالي، د. محمد فاضل، وجهة التربية والتعليم في العالم العربي وخاصة في العراق، مطبعة الجزيرة، بغداد، 1935.
- جميل، حُسين، الحياة النيابية في العراق 1925-1946: موقف جماعة الأهالي منها، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ط 1، 1983.
- الجميل، د. سيّار، «إعادة كتابة تاريخ العراق المعاصر (8): دور المثقّفين العرب في تكوين العراق المعاصر»، في: آفاق عربيّة (مجلة)، عدد 12، كانون الأوّل، 1993، السنة الثامنة عشرة.
- \_\_\_\_\_، جامعة آل البيت في العراق 1924-1930، دار ضفاف للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط 1، 2012.
- الجنابي، ميثم، العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد-دمشق، ط 1، 2004.
- \_\_\_\_\_، العراق ورهان المستقبل، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد-دمشق، ط 1، 2006.
- جواد، هاشم، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، مطبوعات جمعية الرابطة الثقافية، مطبعة المعارف، بغداد، 1946.
- جيمس، وليم، البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.
- الحاج، عزيز، شهادة للتاريخ (أوراق في السيرة الذاتية السياسية)، مؤسسة الرافد، بغداد، 2002.
- \_\_\_\_\_، حدث بين النهرين: تجربتي في القيادة المركزية، دار ميزوبوتاميا، ودار ومكتبة عدنان، بغداد، الطبعة الأولى (طبعة جديدة مختزلة)، 2013.
- حبيب، د. كاظم، لمحات من عراق القرن العشرين، (ج 4، 6، 7، 8)، دار آراس للطباعة والنشر، أربيل، ط 1، 2013. (10ج)

- \_\_\_\_\_، «ما هي الأهداف السياسية الكامنة وراء اتّهام الشيوعية والشيوعيين في العراق بالكفر والإلحاد»، في الموسم (مجلة)، العدد 89، القسم الأوّل.
- حبيب، كاظم وزهدي الداودي، فهد والحركة الوطنية في العراق (التفاته نقدية إلى الوراء من أجل مستقبل أفضل) في الذكرى المئوية لميلاد يوسف سلمان يوسف (فهد)، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 2003.
- حتّي، فيليب، العرب: تاريخ موجز، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1991.
- الحديثي، د. نزار، «العراق عند مجيء الإسلام»، في: نخبة من الباحثين: حضارة العراق، (ج5)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985. (12ج).
- الحديثي، د. نزار عبد اللطيف وسعيد عبد اللطيف الحديثي، الشُّعوبية نشأتها وتطورها، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1990.
- حديد، محمد، مذكراتي: الصّراع من أجل الديمقراطية في العراق، تحقيق نجدة فتحي صفوت، دار الساقى، بيروت، ط1، 2006.
- الحسن، نزيه، السيد محمد باقر الصّدر: دراسة في المنهج، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1992.
- الحسني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة العرفان، صيدا، ط2، 1965.
- \_\_\_\_\_، تاريخ الوزارات العراقية، (ج1)، الطبعة الرابعة الموسعة، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1974. (10ج).
- \_\_\_\_\_، تاريخ الوزارات العراقية، (ج3)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط7، 1988. (10ج).
- \_\_\_\_\_، تاريخ العراق السياسي الحديث، (ج1)، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 2008. (3ج).
- حسين، صدام، المختارات (الجزء التاسع: الدّين والتراث والتاريخ)، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1988. (10ج).
- حسين، فاضل، تاريخ الحزب الوطني الديمقراطي، مطبعة الشعب، بغداد، 1963.
- الحُضري، أبو خلدون ساطع، صفحات من الماضي القريب، دار العلم للملايين، بيروت، 1948.
- \_\_\_\_\_، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1959.
- \_\_\_\_\_، ما هي القومية؟ (أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات)، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1959.
- \_\_\_\_\_، مذكراتي في العراق، (ج1، 2)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1968. (2ج).
- \_\_\_\_\_، البلاد العربية والدولة العثمانية، طبعة موسّعة، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1960.
- \_\_\_\_\_، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1960.

- \_\_\_\_\_، العروبة أولاً، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1965.
- \_\_\_\_\_، أبحاث مختارة في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الأعمال القومية (17)، 1985.
- \_\_\_\_\_، أحاديث في التربية والاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأعمال القومية (2)، ط2، 1985.
- \_\_\_\_\_، العروبة بين دعائها ومعارضها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الأعمال القومية (4)، ط2، 1985.
- \_\_\_\_\_، الإقليمية: جذورها وبذورها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الأعمال القومية (15)، 1985.
- حمّادي، سعدون. «الأدب والوعي القومي: آراء فيما يجب أن يكون»، مجموعة كُتاب، دور الأدب في الوعي القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1980.
- \_\_\_\_\_، العقل والضمير: نظرات في الإنسان والتطور، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997.
- \_\_\_\_\_، عن القومية والوحدة العربية: سألني سائل فأجبت، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (23)، بيروت، ط2، 2000.
- \_\_\_\_\_، الأعمال الكاملة، (ج1، ج3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008. (ج3).
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1789-1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968.
- الحيدري، إبراهيم، تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.
- \_\_\_\_\_، علي الوردي: شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)-بغداد، ط1، 2006.
- خدوري، د. مجيد، نظام الحكم في العراق، ترجمة فيصل الدين أطرقجي، مطبعة المعارف، بغداد، 1946.
- الخرسان، صلاح، حزب الدّعوة الإسلامية حقائق ووثائق، فصول من تجربة الحركة الإسلامية في العراق خلال 40 عاماً، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق، 1999.
- \_\_\_\_\_، صفحات من تاريخ العراق السياسي الحديث: الحركات الماركسيّة 1920-1990، مؤسسة المعارف للطبوعات، بيروت، ط1، 2001.
- خضر، د. سعاد محمد، الواقعية الاشتراكية كما يراها الواقعيون الاشتراكيون، مطبعة النجوم، بغداد، 1968.

- الخفاجي، عصام، رأسمالية الدولة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، ط 1، 1979.
- \_\_\_\_\_، «تشكل العراق الحديث: الوقائع والأساطير»، كلمن (مجلة)، عدد 7، سنة 2012.
- خليل، د. عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، مطبعة أوفسيت الميناء، بغداد، ط 2، 1978.
- \_\_\_\_\_، حول إعادة كتابة التاريخ، طبعة دار ابن كثير الأولى، دمشق-بيروت، 2005.
- \_\_\_\_\_، تهافت العلمانية، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت، ط 1، 2008.
- خليل، د. ياسين، القومية والاشتراكية، مراجعة الدكتور أحمد مطلوب، (السلسلة السياسية: 3، تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد)، 1964.
- \_\_\_\_\_، «دوافع التطبيق الاشتراكي»، الأقلام (مجلة)، الجزء السابع، السنة الأولى، آذار، 1965.
- \_\_\_\_\_، الأيدولوجية العربية، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 1966.
- \_\_\_\_\_، مقدمة في الفلسفة المعاصرة: دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، (مطبعة دار الكتب، بيروت). ط 1، 1970.
- \_\_\_\_\_، منطق المعرفة العلمية: تحليل منطقي للأفكار والقضايا والأنظمة في المعرفة التجريبية البرهانية، (الجزء الأول من نظرية العلم)، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، 1971.
- \_\_\_\_\_، دراسات في التراث العلمي العربي، الأعمال الكاملة، الكتاب الرابع، المنجد الأول، دراسة وتحقيق وتعليق د. حسن مجيد العبيدي، المركز العلمي العراقي بغداد، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2010.
- \_\_\_\_\_، الفيلسوف والتفلسف، الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، الجزء الأول، دراسة وتحقيق وتعليق د. حسن مجيد العبيدي، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار مكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، بيروت-لبنان، 2010.
- الخولي، الشيخ أمين، «القرآن والمفاهيم المثالية للاشتراكية»، الأقلام (مجلة)، الجزء الثامن، السنة الأولى، نيسان/أبريل، 1965.
- الخياط، محسن، «الماركسية علم وليست ديانة»، الثقافة الجديدة (مجلة)، العدد الأول، السنة السادسة، كانون الثاني/يناير 1976.
- خيري، زكي، صدى السنين في ذاكرة شيوهي عراقي مخضرم، (دون ذكر الناشر ولا رقم الطبعة)، 1995.
- خيري، سعاد، من تاريخ الحركة الثورية المعاصرة في العراق، الجزء الأول 1920-1958، مطبعة الأدب، بغداد، 1975.

- الخيون، رشيد، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق (1) الشيعة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط1، 2011.
- \_\_\_\_\_، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق: (2) السُّنة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط1، 2011.
- \_\_\_\_\_، أمالي السيّد طالب الرفاعي، دار مدارك للنشر، دبي، ط3، 2013.
- \_\_\_\_\_، المشروطة والمستبدة مع كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة (النصّ ترجمة الشيخ الشاعر صالح كاشف الغطاء والمعروف بالجعفري)، منشورات معهد الدّراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ط1، 2006.
- دافيس، إريك، مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2008.
- دان، أوريل، العراق في عهد قاسم، ترجمة وتعليق جرجيس فتح الله، دار آراس للطباعة والنشر (أريل) - منشورات الجمل (بيروت - بغداد)، ط1، 2012.
- الدباغ، د. إيمان عبد الحميد، الإخوان المسلمون في العراق 1959-1971، مؤسسة الانتشار العربي، ومركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2012.
- دندشلي، مصطفى، مساهمة في نقد الحركات السياسيّة في الوطن العربي: حزب البعث العربي الاشتراكي 1940-1963، الأيديولوجيا والتاريخ السياسي، تعريب يوسف جياي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979.
- الدوري، د. عبد العزيز، «الجذور التاريخيّة للاشتراكية العربيّة»، الأعلام (مجلة)، السنة الأولى، الجزء الثامن، نيسان/إبريل 1965.
- \_\_\_\_\_، «التاريخ والحاضر»، في: الدوري، د. عبد العزيز الدوري وآخرون، تفسير التاريخ، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، (د. ت.).
- \_\_\_\_\_، الجذور التاريخيّة للشعويّة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1981.
- \_\_\_\_\_، التكوين التاريخي للأمة العربيّة: دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 1986.
- \_\_\_\_\_، العصر العباسي الأوّل: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988.
- \_\_\_\_\_، دراسات في القومية العربيّة والوحدة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط2، 1992.
- \_\_\_\_\_، أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في الفكر والثقافة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 2009.
- \_\_\_\_\_، الجذور التاريخيّة للقوميّة العربيّة، الأعمال الكاملة (ج7)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى عن المركز، 2008.
- دويشا، عديد، عراق الحقبة الجمهوريّة: تاريخ سياسي، ترجمة مصطفى نعمان أحمد، دار المرتضى، بغداد، 2012.

- الراوي، إبراهيم، من الثورة العربية الكبرى إلى العراق الحديث: ذكريات، مطبعة دار الكتب، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1978.
- الراوي، د. عبد الستار، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986.
- رشيد، عبد الوهاب حميد، العراق المعاصر، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2002.
- الرزّاز، د. منيف، الأعمال الفكرية والسياسية، (ج2، ج3)، مؤسسة منيف الرزّاز للدراسات القومية، ط1، 1986. (ج3).
- الرّصافي، معروف، الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس، دار الجمل، ط1، 2002.
- \_\_\_\_\_، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط1، 2007.
- الرفاعي، عبد الجبار، منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2012.
- \_\_\_\_\_، في إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013.
- \_\_\_\_\_، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية: قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950-2000)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، سوريا-لبنان، ط4، 2006.
- ريكور، بول، محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002.
- رينان، إرنست، «ما الأمة»، نزوى (مجلة)، عدد 34، نيسان/إبريل عام 2003. (نسخة إلكترونية).
- زبيدة، سامي، «النزعة القومية والإسلام السياسي»، في: فالح عبد الجبار (إعداد): القومية مرض العصر أم خلاصه، دار الساقى، 1995.
- \_\_\_\_\_، «صعود وانحيار المجتمع المدني في العراق»، في: مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ط1، 2006.
- الزبيدي، د. محمد حسن، «التربية والتعليم»، في: نخبة من الباحثين: حضارة العراق، (ج12)، دار الحرية للطباعة، بغداد، (ج12).
- زكي، د. أمين مأمون، ازدهار العراق تحت الحكم الملكي 1921-1958 (دراسة تاريخية، سياسية اجتماعية مقارنة)، دار الحكمة، لندن، ط2، 2013.
- زلخه، يوسف هارون (رئيس عصابة مكافحة الصهيونية)، الصهيونية عدوة العرب واليهود، مطبعة دار الحكمة، 1946.
- زيدان، د. عبد الكريم، أصول الدّعوة، ط2، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، 1972.

- \_\_\_\_\_، شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، أشرفت على إعادة طبعه ونشره مؤسسة الرائد الإعلامية في العراق مع موقع الرواق. (نسخة إلكترونية).
- السامرائي، د. عبد الله سلّوم، الشعبوية حركة مضادة للإسلام والأمة العربية، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، مطبعة دار الرشيد، ط 1، 1984.
- \_\_\_\_\_، الإسلام والقومية الإسلام والأمة، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط 1، 1985.
- سباهي، عزيز، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي (ج 1)، الناشر شركة دار الرواد المزدهرة للطباعة، بغداد، ط 2، 2007 (ط 1 دمشق 2002). (ج 3).
- \_\_\_\_\_، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، (ج 2)، منشورات الثقافة الجديدة، دمشق، 2003. (ج 3).
- \_\_\_\_\_، عقود من تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، (ج 3)، دار الرواد، بغداد، 2006. (ج 3).
- ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، المكتبة الهيجلية (الدراسات)، المجلد الثاني، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مديولي، القاهرة، 1996.
- سعيد، د. حيدر، «مفارقة الماركسية وقصة حسين الرّحال»، في الثقافة الجديدة (مجلة)، العدد 312، نيسان 2004.
- سلامة، غسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1999.
- سلمان، صباح، الثورة والديمقراطية، الموسوعة الصغيرة (رقم 6)، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1977.
- السمان، محمد عبد الله، حسن البنا: الرّجل والفكرة، دار الاعتصام، ط 1، 1978.
- سوسة، د. أحمد، حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1980.
- السيد، محمود أحمد، جلال خالد، في: المجموعة الكاملة لقصص محمود أحمد السيد، إعداد وتقديم، د. علي جواد الطاهر ود. عبد الإله أحمد، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1987.
- سيف، مالك، للتاريخ لسان: ذكريات وقضايا خاصة بالحزب الشيوعي العراقي منذ تأسيسه حتى اليوم، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1983.
- الشامي، حسين بركة، حزب الدّعوة الإسلامية: دراسة في الفكر والتّجربة، دار الإسلام، بغداد، ط 1، 2006.
- شبيب، عبد الرزاق، الرأي العام، مطبعة الفرات، بغداد، ط 1، كانون الثاني/يناير 1937.
- \_\_\_\_\_، الاشتراكية العربية، مطبعة العاني، بغداد، ط 1، (د. ت).



- شبيرا، أبرم، الآشوريون في الفكر العراقي المعاصر، دار الساقى، ط 1، 2011.
- الشَّرقي، الشيخ علي، موسوعة الشيخ علي الشَّرقي النثرية، (القسم الثاني: النوادي العراقية، القسم الثالث: بيت الأُمة وطبقاتها)، جمع وتحقيق موسى الكرباسي، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1989 (4 أقسام).
- \_\_\_\_\_، موسوعة الشيخ علي الشَّرقي النثرية، القسم الرابع: الأحلام، جمع وتحقيق موسى الكرباسي، مطبعة العمال المركزية، 1991 (4 أقسام).
- شوكت، ناجي: سيرة وذكريات: ثمانين عاماً 1894-1974، الجزء الأول، منشورات مكتبة اليقظة العربية، بغداد، (د. ت.).
- شوكة، سامي، «لماذا أنا قومي؟» في: مجموعة مؤلفين، قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول، القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، ط 2، 1999 (مُستلّ من: لماذا أنا قومي؟ منشورات مكتبة الشباب القومي، بغداد، 1948).
- الشيخ، د. حُسين عبد الزهرة، التَّجربة الفلسفية عند حسام الدِّين الآلوسي: المنهج والرؤية، منشورات دار النهضة العربية، بيروت، بيت الحكمة، بغداد، ط 1، 2009.
- الصائغ، يوسف، الشعر الحر في العراق منذ نشأته حتّى عام 1958: دراسة ونقد، منشورات اتحاد الكُتاب العرب، دمشق، 2006.
- الصافي، عبد الرزاق، كفاحنا ضد الصهيونية، منشورات طريق الشعب، 1977.
- صالح، عبد المطلب، في أدب البروليتاريا وقضايا واقعية أُخرى، مطبعة المعارف، بغداد، ط 1، 1978.
- الصّدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصّراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفُلسفة الإسلاميّة والمادّيّة الديالكتيكية (الماركسيّة)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 12، 1982.
- \_\_\_\_\_، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسيّة والرأسمالية والإسلام في أُسسها الفكرية وتفاصيلها، (المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصّدر، ط 1، الطبعة المحقّقة في المؤتمر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصّدر)، 1424 هجرية.
- \_\_\_\_\_، الأُسُس المنطقية للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأسس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، دار التعارف، بيروت، ط 5، 1986.
- \_\_\_\_\_، البنك اللاربوي في الإسلام (أطروحة للتعويض عن الربا، ودراسة لكافة أوجه نشاطات البنوك في ضوء الفقه الإسلامي)، دار التعارف للمطبوعات، 1994.
- \_\_\_\_\_، «الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي»، ومضات (ج 5) (نُشر أصلاً في مجلة رسالة الإسلام، السنة الرابعة، 1970، العدد 1-2).
- \_\_\_\_\_، ومضات مشرقة من الفكر الإبداعي التجديدي عند الإمام الشهيد آية الله العظمى

- السيد محمد باقر الصدر، (ج1، 3، 5، 7، 14) إعداد وتقديم السيد أحمد الحسيني، مؤسسة الكوثر الثقافية، الحسين للطباعة والنشر، البصرة، ط1، 2010.
- ، ومضات، ج14، مقدمة الصدر لكتاب من وحي فلسفتنا.
- الصكبان، د. عبد العال، معنى الاشتراكية العربية (محاضرة أُلقيت في الموسم الثقافي لدائرة الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة بغداد 20/4/1964)، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، 1964.
- ضاهر، عادل، «دور الفلسفة في الوطن العربي»، في: مجموعة مؤلفين، الفلسفة في الوطن العربي، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1985.
- الطاهر، د. عبد الجليل، علم الاجتماع بين الفينومينولوجية والتجريبية، مطبعة العاني، بغداد 1961 (مُستلّ من مجلة كلية الآداب، العدد الرابع، آب، 1961).
- طرابيشي، جورج، الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982.
- طربوش، محمد، دور العسكر في السياسة: إقرار الانتداب البريطاني على العراق، ترجمة محمود أحمد عزت البياتي، بيت الحكمة، بغداد، 2012.
- العالم، د. أمين محمود، «ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية، في: مجموعة مؤلفين، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1985.
- العاملي، أحمد عبد الله أبو زيد، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، (ج1)، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2006. (4ج).
- عبد الله، عامر، «طبيعة المرحلة الراهنة، السلطة السياسية، الطبقات الاجتماعية، فترة الانتقال إلى الاشتراكية»، الثقافة الجديدة (مجلة)، العدد 4، تموز 1969.
- عبد الجبار، فالح، بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي: دراسات أولية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، الطبعة الأولى، 1990.
- عبد الجبار، فالح (إعداد): القومية مرض العصر أم خلاصه، دار الساقى، 1995.
- —، المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، ترجمة هبة قبلان، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006.
- —، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة أمجد حسين، منشورات الجمل بيروت-بغداد، ط1، 2010.
- —، ما بعد ماركس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.
- عبد الخضر، سعد عبد الواحد، جمعية منتدى النشر وأثرها الفكري والسياسي على الحركة الإسلامية في العراق 1935-1964، دار المدينة الفاضلة، بغداد، ط1، 2011.

- عبد الحميد، صائب، *فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة والمعاصرة*، دار الهادي للطباعة والنشر، ط 1، 2007.
- \_\_\_\_\_، الشهيد محمد باقر الصدر: من فقه الأحكام إلى فقه النظريات، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008.
- عبد الحميد، د. عرفان، *نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها*، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993.
- عبد الحميد، د. عرفان، «تعقيب»، في: مجموعة مؤلفين: وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1997.
- عبد الكريم، سمير، *أضواء على الحركة الشيوعية في العراق*، (ج 1، 2، 3، 5)، دار المرصاد، بيروت، د. ت، (5ج).
- عبد اللاوي، د. محمد، *فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر*، مؤسسة المعارف للطبوعات، بيروت، ط 2، 2001.
- عبد اللطيف، كمال، «في الأيدولوجيا والمعرفة: مدخل عام»، في: بلقزيز، عبد الإله (تحرير)، *المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2010 (ص 35-64).
- العروي، عبد الله، *مفهوم الأيدولوجيا*، المركز الثقافي العربي، ط 5، 1993.
- \_\_\_\_\_، *الأيدولوجيا العربية المعاصرة (صياغة جديدة)*، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 1995.
- عز الدين، د. يوسف، إبراهيم صالح شكر وبواكير النثر الحديث في العراق، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975.
- \_\_\_\_\_، فهمي المدرّس من رواد الفكر الحديث، بغداد، ط 2، 1976.
- العزاوي، د. نعمة رحيم، مقالات في أثر الشُعوبية في الأدب العربي وتاريخه، سلسلة الكتب الثقافية لنقابة المعلمين (15)، الجمهورية العراقية، 1983.
- العسكري، السيد مرتضى، مع الوردي في كتابه وعّاظ السلاطين، القسم الأول، كلية أصول الدين، مطبعة باقري-قم، ط 4، 1997.
- العطية، غسان، العراق: نشأة الدولة 1908-1921، ترجمة عطا عبد الوهاب، دار اللام، لندن، 1988.
- عَفْلَق، ميشيل، نقطة البداية: أحاديث بعد الخامس من حزيران، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1971.
- \_\_\_\_\_، البعث والوحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- \_\_\_\_\_، معركة المصير الواحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 5، 1973.

- \_\_\_\_\_، البعث والتراث، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط1، 1976.
- \_\_\_\_\_، الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الخامس: البعث والعراق، (حزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام) دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985.
- \_\_\_\_\_، الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الأول: في سبيل البعث، (حزب البعث العربي الاشتراكي، القيادة القومية، مكتب الثقافة والإعلام)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985.
- عكام، د. عبد الأمير، تاريخ حزب الاستقلال العراقي 1946-1958، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، (سلسلة دراسات: 216).
- علاوي، حسن، حزب الدعوة الإسلامية: إشكالية الصراع، الناشر: حسين علاوي، ط1، 1999.
- العلوي، حسن، دولة الاستعارة القومية، دار الزوراء، لندن، 1993.
- \_\_\_\_\_، الشيعة والدولة القومية في العراق 1914-1990، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران-قم، (د.ت).
- العلوي، هادي، من قاموس التراث، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988.
- \_\_\_\_\_، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية والعالم العربي، ط1، 1997.
- \_\_\_\_\_ محطات في التاريخ والتراث، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1، 1997.
- \_\_\_\_\_ تاريخ الاغتيال السياسي في الإسلام، وتاريخ التعذيب في الإسلام، وإضاءات، ضمن كتاب فصول من تاريخ الإسلام السياسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، شركة F. K. A. المحدودة للنشر، نيقوسيا-قبرص، ط2، 1999.
- \_\_\_\_\_ المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة، دار المدى للثقافة والنشر، الأعمال الكاملة، المجلد 7، ط2، 2003.
- \_\_\_\_\_ الحركة الجوهريّة عند صدر الدّين الشّيرازي (الأعمال الكاملة، ج13)، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الثانية 2007.
- \_\_\_\_\_، المستطرف الصيني «من تراث الصين»، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2000/1994.
- العلي، د. صالح أحمد، علي بن محمد صاحب الزنج ودولته المهزوزة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2006.
- عمر، د. معن خليل، رواد علم الاجتماع في العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1990.
- العيسمي، شبلي، عروبة الإسلام وعالميته، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط4، 1986.

- \_\_\_\_\_، العلمانية والدولة القومية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1986.
- غدامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية د. جورج كتورة، دار أوبا للطباعة والترجمة والنشر، طرابلس، ليبيا، ط 1، 2007.
- غرامشي، أنطونيو، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994.
- غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة د. محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
- غيلنر، إرنست، «ما هي الأمة»، في: فالح عبد الجبار (إعداد): القومية مرض العصر أم خلاصه، دار الساقى، 1995.
- فرح، إلياس، «فلسفة البعث»، آفاق عربية (مجلة)، السنة الثانية، عدد 8، نيسان/أبريل، (1977).
- \_\_\_\_\_، تطور الأيدولوجية العربية الثورية: الفكر الاشتراكي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 2، 1986.
- \_\_\_\_\_، «حول العروبة والإسلام»، في: مجموعة من المؤلفين، قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول، القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، بيروت، ط 2 (مُستلّ من: إلياس فرح، القومية العربية والوحدة العربية، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1977).
- \_\_\_\_\_، «المسألة القومية»، في: مجموعة من المؤلفين، قراءات في الفكر القومي: الكتاب الأول، القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، (مُستلّ من: إلياس فرح: القومية العربية والوحدة العربية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1977).
- \_\_\_\_\_، تطور الفكر الماركسي: عرض ونقد، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1970.
- الفكيكي، عبد الهادي، الاشتراكية العربية بين النظرية والتطبيق، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1967.
- الفكيكي، هاني، أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي، دار رياض الريس، لندن، ط 1، 1993.
- فهد (يوسف سلمان يوسف)، الوحدة العربية والاتحاد العربي (6)، منشورات الثقافة الجديدة، بغداد، 1973.
- \_\_\_\_\_، قضيتنا الوطنية، منشورات الثقافة الجديدة، بغداد، 1973.
- \_\_\_\_\_، حزب شيوعي لا اشتراكية ديمقراطية (رسالة تبحث في شؤون التنظيم وتوشح بطريقة علمية الجذور الانتهازية والتيارات الغربية في حركة العمل)، (الأعمال الكاملة)، مطبعة الشعب، بغداد، 1973.
- فوزي، د. فاروق عمر، دور التاريخ في التوعية القومية، سلسلة الموسوعة التاريخية الميسرة، هيئة كتابة التاريخ، ط 1، 1988.

- فياض، عامر حسن، جُذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق 1920-1934، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط1، 1980.
- \_\_\_\_\_، جُذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث 1914-1939، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002.
- فياض، د. علي، نظريات السُلطة في الفكر السياسي الشيعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدّراسات الحضارية، بيروت، ط2، 2010.
- فيخته، ي. غ.، خطابات إلى الأُمّة الألمانية، ترجمة د. سامي الجندي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979.
- فيضي، سليمان، مذكرات سليمان فيضي، تحقيق وتقديم باسل سليمان فيضي، شركة مطبعة الأديب البغدادية المحدودة، ط4 (الطبعة الكاملة)، 2000.
- القاضي، محمود، العروبة ثورة وجهاد، مطبعة النجاح، بغداد، 1960.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، ط6، 1979.
- قوجمان، حسيقل، ثورة 14 تموز 1958 في العراق وسياسة الحزب الشيوعي، (غفلٌ من دار النشر)، طبع في المملكة المتحدة، 1985.
- \_\_\_\_\_، «الماركسيّة علم»، الموسم (مجلة)، العدد 89، (ص395-400).
- آل كاشف الغطاء، الإمام محمد حُسين، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، منشورات دار الوعي الإسلامي، بيروت، ط5، 1980.
- \_\_\_\_\_، محاوره الإمام المصلح محمد الحُسين آل كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد بمناسبة زيارتهما لسماحته في مدرسته في النجف (الأولى يوم الأربعاء 27 محرّم الحرام 1373 هجرية/ 1953 ميلادية، والثانية قبل ذلك)، مجلة الرفيق في الأرجنتين، ط2، 1374 هجرية/ 1955م.
- كاظم، د. نعمة، الملك فيصل الأوّل والإنكليز والاحتلال، الدار العربيّة للموسوعات، بيروت، ط2، 1988.
- شياح، كامل، اليوتوبيا معياراً نقدياً، ترجمة سهيل نجم، دار المدى، بغداد، ط1، 2012.
- كُبة، محمد مهدي، مذكّراتي في صميم الأحداث 1918-1958، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1، 1965.
- كليفلاند، وليام ل.، ساطع الحُضري: من الفكرة العثمانية إلى العروبية، تعريب، فكتور سحاب، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1983.
- كوثراني، وجيه، «الأيدولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي»، في: المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2010.
- كيلة، سلامة، العرب ومسألة الأُمّة: منظور ماركسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

- لوكاش، جورج، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة الدكتور حنا الشاعر، دار الأندلس، ط1، 1979.
- لونكريك، ستيفن همسلي، تاريخ العراق الحديث سنة 1900-1950، (ج2)، ترجمة وتعليق طه التكريتي، منشورات الفجر، بغداد، ط1، 1988. (ج2).
- لويزار، جان بيير، «الحد الطائفي للمسألة العراقية»، في: مجموعة مؤلفين، المجتمع العراقي: حفريات سوسولوجية في الإثنيات والطوائف والطبقات، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-بيروت، ط1، 2006.
- لينين، فلاديمير إيتش، الدولة والثورة، دار التقدم، موسكو، 1970.
- ماركس، كارل، نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة دكتور راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط1، 1969.
- \_\_\_\_\_، موضوعات عن فيورباخ، مختارات، (ج1)، دار التقدم موسكو، د. ت. (ج4).
- ماركس، كارل، وإنجلز، فريدريك، الإيدولوجية الألمانية، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، 1976.
- \_\_\_\_\_، البيان الشيوعي، مختارات، (ج1) دار التقدم، موسكو، د. ت. (ج4).
- ماك كرون، ديفي، علم اجتماع القومية، ترجمة سامي خشبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2007.
- مانهايم، كارل، الأيدولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسولوجيا المعرفة، ترجمة وتقديم الدكتور محمد رجا عبد الرحمن الديري، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980.
- مجموعة مؤلفين، دولة من طراز خاص، منشورات الطريق الجديد، مطبعة الشعب، بغداد، 1973.
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1789-1914، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، ط5، 1987.
- المحافظة، علي، «مداخل»، في: مجموعة مؤلفين، عبد العزيز الدوري مكرماً: أوراق وشهادات (حلقة نقاشية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009.
- المحسن، فاطمة، تمثيلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط1، 2010.
- محمود، زكي نجيب، «الأيدولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية»، فصول (مجلة) (مج5، ع4، الأدب والأيدولوجيا، ج2، تموز/يوليو، آب/أغسطس، أيلول/سبتمبر 1985).
- محمود، نجم، المقايضة: برلين-بغداد: الخلفية التاريخية لحرب لم تنته، منشورات الغد، لندن، 1991.
- محيي الدين، د. عبد الرزاق، من أجل الإنسان في العراق، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1960.

- المدرّس، فهمي، مقالات فهمي المدرّس، ج2، مطبعة الشعب، بغداد، 1932. (ج3).
- \_\_\_\_\_، مقالات فهمي المدرّس، (ج3)، جَمَعَه وقدم له وعلّق حواشيه، عبد الحميد الرشودي وخالد محسن إسماعيل، مطبعة أسعد، بغداد، 1970. (ج3).
- المشهداني، الدكتور محمد كريم مهدي، عبد الرحمن البرّاز: دوره الفكري والسياسي في العراق حتّى ثورة 17 تموز 1968، مكتبة اليقظة العربيّة، بغداد، 2002.
- مطلب، د. محمد عبد اللطيف، فُلْسَفَة الفيزياء، (ج1) (الموسوعة الصغيرة، عدد2)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقيّة، بغداد، أيلول/سبتمبر 1977 (ج2).
- \_\_\_\_\_، فُلْسَفَة الفيزياء، (ج2) (الموسوعة الصغيرة عدد 163)، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، بغداد، 1985. (ج2).
- المطير، جاسم، «حول فتوى الإمام الحكيم: في سبيل البحث عن معيار دقيق في العلاقات الإنسانية»، الموسم (مجلة)، العدد 89، القسم الأوّل.
- المظفر، الشيخ محمد رضا، من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، إعداد وتعليق محمد رضا القاموسي، المكتبة العصرية، بغداد، 2014.
- مكية، كنعان، جمهورية الخوف، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط1، 2009.
- مَلّا، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصّدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1998.
- المناعي، د. الطاهر، الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربيّة (1975-1990)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2008.
- مناف، د. متعب، الواقع الفكري والمجتمع العربي الجديد: هل يستطيع العرب فهم ماضيهم وتقييم حاضرهم والانطلاق نحو مستقبل أفضل، مطبعة العامل، بغداد، ط1، 1966.
- منصور، يوسف عطا، «مفهوم الشيوعيّة وفتاوى علماء الشيعة»، الموسم (مجلة)، العدد 89، القسم الأوّل.
- موسى، عقيل، «عقدة الدّين في الفكر الشيوعي وأثرها على الحوار بين الشيوعيين والإسلاميين العراقيين»، الموسم (مجلة)، العدد 89.
- الناصري، د. عقيل، الجيش والسّلطة في العراق الملكي 1921-1958، دار الحصاد، دمشق، ط1، 2000.
- نصار، ناصيف، الفُلْسَفَة في معركة الأيديولوجيا: أطروحات في تحليل الأيديولوجيا وتحرير الفُلْسَفَة من هيمنتها، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- النصيري، د. عبد الرزاق، دور المجدّدين في الحركة الفكرية والسياسيّة في العراق (1908-1932)، مكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2012.
- نظمي، د. وميض جمال عمر، الجذور السياسيّة والفكرية والاجتماعيّة للحركة القوميّة العربيّة (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط3، 1986.



- \_\_\_\_\_، دراسات في القومية العربية والوحدة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- النعمان، سالم عبيد، الحزب الشيوعي العراقي بقيادة فهد: إعادة تأسيسه واكتمال بنائه ودوره الفاعل في الحركة الوطنية، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2007.
- النفيسي، عبد الله فهد، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، شركة ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1990.
- نقاش، إسحق، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 1996.
- نوري، بهاء الدين، مذكرات، دار الحكمة، لندن، (د. ت.).
- الورد، د. علي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1965.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج1، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1969.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج2، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج3، مطبعة الشعب، بغداد، ط1، 1972.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج6، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1976.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ملحق ج6، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1979.
- \_\_\_\_\_، الأعلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، لندن، ط2، 1994.
- \_\_\_\_\_، أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان، لندن، ط2، 1994.
- \_\_\_\_\_، وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط2، 1995.
- \_\_\_\_\_، خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناحجة، دار الوراق للنشر، لندن، ط2، 1996.
- \_\_\_\_\_، شخصية الفرد العراقي: بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث، منشورات دار ليلي، لندن، ط2، 2001.
- الوكيل، فؤاد حسن، جماعة الأهالي في العراق 1932-1937، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، 1979.
- وهبة، مجدي: «أية أيدولوجيا؟» فصول (مجلة)، (الأدب والأيدولوجيا، الجزء الثاني)، المجلد الخامس، العدد الرابع، (تموز/يوليو، آب/أغسطس، أيلول/سبتمبر 1985).
- الهاشمي، طه، مذكرات طه الهاشمي 1919-1943، الجزء الأول، تحقيق وتقديم خلدون ساطع الحضري، دار الطليعة، بيروت، 1968. (ج2).

- هرتز، فردريك، القومية في السياسة والتاريخ، ترجمة عبد الكريم أحمد، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2011.
- الهرماسي، محمد عبد الباقي، «المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة»، في مجموعة محررين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989.
- هوركهايمر، ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناي، عيون المقالات، ط1، 1990.
- هوكس، ديفيد، الأيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000.
- ياماوا، د. داي، تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق: التحول في حزب الدعوة (1957-2009)، ترجمة وتقديم، د. فلاح حسن الأسدي و د. محمود عبد الواحد محمود، بيت الحكمة، سلسلة شهرية يصدرها بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2012.
- يس، السيد، تحليل مضمون الفكر القومي العربي (دراسة استطلاعية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1980.

#### ثانياً: الصحف والمجلات

##### \* الصحف:

##### 1. الصحيفة:

- العدد (1)، 28 كانون الأول/ديسمبر، 1924.
- العدد (2)، السنة الأولى، 16 كانون الثاني/يناير، 1925.
- العدد (4)، السنة الأولى، السبت في 27 رجب 1343، الموافق 21 شباط/فبراير 1925.
- العدد (1-8)، الجمعة (11) ذو القعدة 1345-(13) أيار/مايو 1927.
- العدد (2-8)، الجمعة 25 ذو القعدة سنة 1345، الموافق 27 أيار/مايو 1927.

##### \* المجلات:

##### 1. الأستاذ:

- المجلد السابع، 1959.

##### 2. آفاق عربية:

- عدد (8) السنة الثانية، عدد 8، نيسان/أبريل، (1977).
- عدد (12)، السنة الثامنة عشرة، كانون الأول/ديسمبر، (1993).

##### 3. الأقلام:

- الجزء الأول، السنة الأولى، أيلول/سبتمبر 1964.
- الجزء السابع، السنة الأولى، آذار/مارس، 1965.
- الجزء الثامن، السنة الأولى، نيسان/أبريل 1965.

## 4. الثقافة الجديدة:

- العدد 4، تموز/يوليو 1969.
- عدد 46، آذار/مارس 1973.
- العددان 54، 55، تشرين الثاني/نوفمبر وكانون الأول/ديسمبر 1973.
- العدد (1)، السنة السادسة، كانون الثاني/يناير 1976.
- العدد 312، نيسان/أبريل 2004.

## 5. فصول:

- المجلد الخامس، العدد الرابع، الجزء الثاني (تموز/يوليو، آب/أغسطس، أيلول/سبتمبر 1985).

## 6. قضايا إسلامية:

- العدد الثالث، 1996.

## 7. الموسم:

- أكاديمية الكوفة، هولندا، العدد 89، 2011، ج 1.

## 8. نزوى:

- العدد 34، نيسان/أبريل، عام 2003.

## ثالثاً: وثائق وأدبيات حزبية منشورة

- حزب البعث، التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع حزيران 1982، طبع الدار العربية، بغداد، ط 1، 1983.
- حزب الدعوة: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي (1)، إصدار مؤسسة الجهاد، طهران، (د. ت).
- \_\_\_\_\_: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي (2)، إصدار حزب الدعوة الإسلامية، مطبعة زندكي، (د. ت).
- \_\_\_\_\_: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (1)، ط 1، 1984، المطبعة رنكا رنكا.
- الحزب الشيوعي: «النظام الداخلي للحزب الشيوعي العراقي 1945»، في: مؤلفات الرفيق فهد، قضيتنا الوطنية، منشورات الثقافة الجديدة، 1973.
- \_\_\_\_\_: «الميثاق الوطني للحزب الشيوعي العراقي»، في مؤلفات الرفيق فهد، قضيتنا الوطنية، منشورات الثقافة الجديدة، 1973.
- \_\_\_\_\_: وثائق المؤتمر الوطني الثالث للحزب الشيوعي العراقي 1976 بغداد، منشورات طريق الشعب، مطبعة الرواد، 1976.
- \_\_\_\_\_، الاجتماع الاعتيادي الكامل للجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي - آذار 1990: في سبيل استنهاض قوى الشعب لتحقيق السلم والبديل الديمقراطي، في: عزيز سباهي، (ج 3، ملحق رقم 1).

- \_\_\_\_\_، دراسات في القومية العربية والوحدة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
- النعمان، سالم عبيد، الحزب الشيوعي العراقي بقيادة فهد: إعادة تأسيسه واكتمال بنائه ودوره الفاعل في الحركة الوطنية، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2007.
- النفيسي، عبد الله فهد، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، شركة ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1990.
- نقاش، إسحق، شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 1996.
- نوري، بهاء الدين، مذكرات، دار الحكمة، لندن، (د. ت.).
- الورد، د. علي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1965.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج1، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1969.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج2، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج3، مطبعة الشعب، بغداد، ط1، 1972.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج6، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1976.
- \_\_\_\_\_، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ملحق ج6، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1979.
- \_\_\_\_\_، الأحلام بين العلم والعقيدة، دار كوفان، لندن، ط2، 1994.
- \_\_\_\_\_، أسطورة الأدب الرفيع، دار كوفان، لندن، ط2، 1994.
- \_\_\_\_\_، وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، ط2، 1995.
- \_\_\_\_\_، خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناحجة، دار الوراق للنشر، لندن، ط2، 1996.
- \_\_\_\_\_، شخصية الفرد العراقي: بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث، منشورات دار ليلي، لندن، ط2، 2001.
- الوكيل، فؤاد حسن، جماعة الأهالي في العراق 1932-1937، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، 1979.
- وهبة، مجدي: «أية أيديولوجيا؟» فصول (مجلة)، (الأدب والأيدولوجيا، الجزء الثاني)، المجلد الخامس، العدد الرابع، (تموز/يوليو، آب/أغسطس، أيلول/سبتمبر 1985).
- الهاشمي، طه، مذكرات طه الهاشمي 1919-1943، الجزء الأول، تحقيق وتقديم خلدون ساطع الحصري، دار الطليعة، بيروت، 1968. (2ج).

- هرتز، فردريك، القومية في السياسة والتاريخ، ترجمة عبد الكريم أحمد، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2011.
- الهرماسي، محمد عبد الباقي، «المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة»، في مجموعة محررين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989.
- هوركهايمر، ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة مصطفى الناي، عيون المقالات، ط1، 1990.
- هوكس، ديفيد، الأيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000.
- يامو، د. داي، تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق: التحول في حزب الدعوة (1957-2009)، ترجمة وتقديم، د. فلاح حسن الأسدي و د. محمود عبد الواحد محمود، بيت الحكمة، سلسلة شهرية يصدرها بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2012.
- يس، السيد، تحليل مضمون الفكر القومي العربي (دراسة استطلاعية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1980.

#### ثانياً: الصحف والمجلات

##### \* الصحف:

##### 1. الصحيفة:

- العدد (1)، 28 كانون الأول/ديسمبر، 1924.
- العدد (2)، السنة الأولى، 16 كانون الثاني/يناير، 1925.
- العدد (4)، السنة الأولى، السبت في 27 رجب 1343، الموافق 21 شباط/فبراير 1925.
- العدد (1-8)، الجمعة (11) ذو القعدة 1345-(13) أيار/مايو 1927.
- العدد (2-8)، الجمعة 25 ذو القعدة سنة 1345، الموافق 27 أيار/مايو 1927.

##### \* المجلات:

##### 1. الأستاذ:

- المجلد السابع، 1959.

##### 2. آفاق عربية:

- عدد (8) السنة الثانية، عدد 8، نيسان/أبريل، (1977).
- عدد (12)، السنة الثامنة عشرة، كانون الأول/ديسمبر، (1993).

##### 3. الأقلام:

- الجزء الأول، السنة الأولى، أيلول/سبتمبر 1964.
- الجزء السابع، السنة الأولى، آذار/مارس، 1965.
- الجزء الثامن، السنة الأولى، نيسان/أبريل 1965.

## 4. الثقافة الجديدة:

- العدد 4، تموز/ يوليو 1969.
- عدد 46، آذار/ مارس 1973.
- العددان 54، 55، تشرين الثاني/ نوفمبر و كانون الأول/ ديسمبر 1973.
- العدد (1)، السنة السادسة، كانون الثاني/ يناير 1976.
- العدد 312، نيسان/ أبريل 2004.

## 5. فصول:

- المجلد الخامس، العدد الرابع، الجزء الثاني (تموز/ يوليو، آب/ أغسطس، أيلول/ سبتمبر 1985).

## 6. قضايا إسلامية:

- العدد الثالث، 1996.

## 7. الموسم:

- أكاديمية الكوفة، هولندا، العدد 89، 2011، ج 1.

## 8. نزوى:

- العدد 34، نيسان/ أبريل، عام 2003.

## ثالثاً: وثائق وأدبيات حزبية منشورة

- حزب البعث، التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع حزيران 1982، طبع الدار العربية، بغداد، ط 1، 1983.
- حزب الدعوة: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي (1)، إصدار مؤسسة الجهاد، طهران، (د. ت).
- \_\_\_\_\_: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم التنظيمي (2)، إصدار حزب الدعوة الإسلامية، مطبعة زندكي، (د. ت).
- \_\_\_\_\_: ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (1)، ط 1، 1984، المطبعة رنكا رنكا.
- الحزب الشيوعي: «النظام الداخلي للحزب الشيوعي العراقي 1945»، في: مؤلفات الرفيق فهد، قضيتنا الوطنية، منشورات الثقافة الجديدة، 1973.
- \_\_\_\_\_: «الميثاق الوطني للحزب الشيوعي العراقي»، في مؤلفات الرفيق فهد، قضيتنا الوطنية، منشورات الثقافة الجديدة، 1973.
- \_\_\_\_\_: وثائق المؤتمر الوطني الثالث للحزب الشيوعي العراقي 1976 بغداد، منشورات طريق الشعب، مطبعة الرواد، 1976.
- \_\_\_\_\_، الاجتماع الاعتيادي الكامل للجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي - آذار 1990 في سبيل استنهاض قوى الشعب لتحقيق السلم والبديل الديمقراطي، في: عزيز سباهي، (ج 3، ملحق رقم 1).

- «التقرير السياسي والتنظيمي للمؤتمر الوطني الخامس للحزب»، في: سباهي (ج3، ملحق رقم 2).

- الحزب الشيوعي العراقي - القيادة المركزية، المشترك: نظام الاشتراكية الديمقراطية في ضوء تاريخ المجتمع الإسلامي وخبرة الثورات الاشتراكية الحديثة، وثيقة حزبية داخلية، 1983.

- نخبة من الشباب القوميّة، موقفنا من الشيوعيّة، مطبعة المعارف، بغداد، 1939، في: حميدي، د. جعفر عباس (إعداد)، من وثائق النوادي القوميّة في العراق، الدورية الوثائقية تصدر عن لجنة السلسلة الوثائقية، قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة، بغداد، 1998.

- المديرية العامة للمناهج والوسائل التعليمية، مديرية المناهج والكتب، الأهداف التربوية في القطر العراقي، الجمهورية العراقية، وزارة التربية، ط2، 1990.

مصادر باللغة الإنكليزية

Abdullah, Thabit A. J., *Dictatorship, Imperialism and Chaos: Iraq Since 1989*, (Fernwood Publishing Zed books Novascotia, London/New York, first published, 2006).

al-Musawi, Muhsin J, *Reading Iraq: Culture and Power in Conflict*, (I.B.Tauris, London.New York, 2006).

Arekh, Bhikhu, *Marx's Theory of Ideology* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, first published, 1982).

Baram, Amatzia, *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968-89*, (St. Martin's Press, New York, 1991).

Baram, Amatzia, Achim Rohde and Ronen Zeidel (ed.), *Iraq Between Occupations: Perspectives from 1920 to Present* (Palgrave Macmilan, 2010).

Bashkin, Orit, *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq*, (Stanford University Press, 2009).

Buzuev, V. and Gorodnov, V., *What IS Marxism - Leninism?* Tr. From Russian by Sergei Chulaki (Progress Publisher, Moscow, 1987).

Copleston, Frederick C., «Philosophy and Ideology», in Parel Anthony (ed.) *Ideology. Philosophy and Politics*, (Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, 1983).

Davis, Eric, «The Uses of Historical Memory», *Journal of Democracy*, Vol. 16, No. 3, (July 2005).

Dawisha, Adeed, «Identity and Political Survival in Saddam's Iraq», *Middle East Journal*, Vol. 53. No. 4. (Autumn, 1999).

\_\_\_\_\_, *Iraq: A Political History from Independent to Occupation*, (Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009) frist published, 1968).

Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction* (verso, London-New York, First Published, 1991).

Eppel, Michael, «The Elite, The Effendiyya, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958», *International Journal Of Middle East Studies*, Vol. 30, No. 2, (May, 1998).

- Gellner, Ernest, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and A Study of Ideology* (Beacon Press, Beacon Hill, Boston, first published in United States in 1960) (first published in Great Britain in 1959).
- Haj, Samira, *The Making of Iraq 1900-1968: Capital, Power and Ideology*, (State University of New York Press, 1997).
- Harrison, Kevin and Tony Boyd, *Understanding Political Ideas and Movements*, (Manchester University Press, 2003).
- Ismael, Tareq Y. *The Rise and Fall of The communist Party of Iraq*, (Cambridge University Press, New York, 2008).
- Izady, M. R., «Kurds and the Formation of State of Iraq 1917-1932», in Simon, Reeva Spector and Tejirianr, Eleanor H. (ed.) : *The Creation of Iraq 1914-1921*, (Columbia University Press, New York, 2004).
- Jay, Martin, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1984).
- Kadhim, Abbas, *Reclaiming Iraq: The 1920 Revolution and The Founding of the Modern State*, (University of Texas Press, 2012).
- Liora, Lukitz, *Iraq: The Search for National Identity*, (Frank Cass, London, 1995).
- Lloyd, David and Paul Thomas, *Culture and the State*, (Routledge, New York and London, 1998).
- Lukacs, George, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, tr. by Rodney Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq* (Westview Press, A member of the Perseus Books Group, 3<sup>rd</sup> edition, 2012).
- Mouffi, Chantal (ed.), *Gramsci and Marxist Theory* (Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Hanely, first published 1979).
- Nakash, Yitzhak, «The Shi'ites and The Future of Iraq», *Foreign Affairs*, Vol. 82, no. 4 (Jul-Aug., 2003).
- Parel, Anthony (ed.), *Ideology, Philosophy and Politics*, (Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, 1983).
- Rees, Tim and Andrew Thorp (ed.), *International Communist And The Communist International 1919-1943*, (Manchester University Press: Manchester and New York, 1998).
- Simon, Reeva S. «The Teaching of History in Iraq Before the Rashid Ali Coup of 1941», *Middle Eastern Studies*, Vol. 22, No. 1, Jan (1986).
- \_\_\_\_\_, *Iraq Between the Two World Wars: The Militarist Origins of Tyranny* (Columbia University Press, New York, 2004).
- Simon, Roger, *Gramsci's Political Thought: An Introduction*, (ElecBook, London 1991).
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*, (Blackwell Publishing, First Published in paperback, 1988).
- \_\_\_\_\_, *National Identity*, (Penguin Books, first published, 1991).
- Taylor, Charles, «Use and Abuse of Theory», in Anthony Parel (ed.) *Ideology, Philosophy and Politics*, (Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, 1983).



## المحتويات

|   |     |
|---|-----|
| الإهداء .....   | i   |
| شكر وتقدير .....  | 5   |
| المقدمة .....   | 7   |
| التمهيد - الأيديولوجيا والفلسفة .....                                     | 15  |
| الفصل الأول: الدولة العراقية الحديثة - البداية والشرعية .....             | 29  |
| الفصل الثاني: سرديّة الأمة العربيّة .....                                 | 73  |
| الفصل الثالث: أيديولوجيا حزب البعث العربي الاشتراكي .....                 | 109 |
| الفصل الرابع: الفكرة الماركسيّة والأيديولوجيا الشيوعيّة .....             | 141 |
| الفصل الخامس: الماركسيّة منهجاً ورؤيةً .....                              | 187 |
| الفصل السادس: الفكرة الإسلاميّة من الإصلاح إلى الأيديولوجيا الثوريّة .... | 229 |
| الفصل السابع: بناء الفكرة الإسلاميّة نظريّاً .....                        | 269 |
| الفصل الثامن: الاجتماع العراقيّ هويّةً وطنيّةً .....                      | 311 |
| الخاتمة .....   | 363 |
| ثبت بأسماء الأعلام .....  | 367 |
| المصادر والمراجع .....  | 371 |